# MENUJU ARAH BARU STUDI TASAWUF DI INDONESIA

Didedikasikan dalam rangka pengukuhan

**Prof. Dr. H. Muzakkir, M.Ag**

Sebagai Guru Besar Ilmu Tasawuf
Pada Fakultas Ushuluddin dan Studi Islam
UIN Sumatera Utara

Editor: Dr. H. Azhari Akmal Tarigan, M.Ag

اقرأ
UIN
SUMATERA UTARA
MEDAN

# MENUJU ARAH BARU
# STUDI TASAWUF DI INDONESIA

نهضة العلماء
N U

# MENUJU ARAH BARU STUDI TASAWUF DI INDONESIA

Didedikasikan dalam Rangka Pengukuhan
Guru Besar Ilmu Tasawuf Pada Fakultas Ushuluddin
dan Studi Islam UIN.SU

**Prof. Dr. H. Muzakkir, M.Ag**

Perdana Publishing

Kelompok Penerbit Perdana Mulya Sarana

**MENUJU ARAH BARU STUDI TASAWUF DI INDONESIA**
***Didedikasikan dalam Rangka Pengukuhan Guru Besar Ilmu Tasawuf Pada Fakultas Ushuluddin dan Studi Islam UIN.SU***

Editor: Dr. H. Azhari Akmal Tarigan, M.Ag.

Copyright © 2016, pada penulis
Hak cipta dilindungi undang-undang
All rigts reserved

Penata letak: Samsidar
Perancang sampul: Aulia Grafika

Diterbitkan oleh:
**PERDANA PUBLISHING**
Kelompok Penerbit Perdana Mulya Sarana
(ANGGOTA IKAPI No. 022/SUT/11)
Jl. Sosro No. 16-A Medan 20224
Telp. 061-77151020, 7347756 Faks. 061-7347756
E-mail: perdanapublishing@gmail.com
Contact person: 08126516306

Cetakan pertama: Maret 2016

**ISBN 978-602-6970-77-0**

Dilarang memperbanyak, menyalin, merekam sebagian atau seluruh bagian buku ini dalam bahasa atau bentuk apapun tanpa izin tertulis dari penerbit atau penulis

# KATA PENGANTAR EDITOR

Tidak terbayangkan oleh saya bisa untuk mengedit sebuah buku antologi pemikiran tasawuf dalam waktu yang singkat. Lebih-lebih jika tulisan atau tepatnya artikel itu diminta kepada penulis atau kontributor tanpa dilengkapi panduan yang jelas tentang bagaimana sejatinya tulisan itu dibuat. saya memutuskan untuk tidak mengedit dalam makna yang sebenarnya. Saya "membiarkan tulisan itu apa adanya." Kalaupun ada yang saya edit, itu hanya berkenaan dengan struktur buku, pengelompokan tema, sistematika penulisan, misalnya semua diawali pendahuluan dan penutup, nama penulis tanpa gelar, dan beberapa salah ketik pada kata atau kalimat. Oleh sebab itu, jika pembaca menemukan ada model pengutipan atau catatan kaki yang tidak sama, itu adalah konsekuensi logis pilhan yang saya buat untuk tidak mengotak-atik tulisan itu.

Oleh karena itu, buku ini sejatinya dibaca dalam konteks kesendirian masing-masing artikel. Persis seperti kita membaca satu artikel atau makalah yang dipresentasekan di forum seminar. Saya tentu berharap, dengan cara ini pembaca juga bisa memahami gaya penulisan masing-masing pakar yang berbeda-beda itu. Saya sudah menerapkannya. Saya membaca setiap artikel yang ditulis dan dimuat di dalam buku ini. saya menikmati gagasan-gagasan segar yang ditawarkan penulisnya. Tentu saja saya berharap, pembaca juga bisa merasakannya.

Buku ini berjudul, *Menuju Arah Baru Studi Tasawuf di Indonesia*. Sebagaimana isyarat yang ditunjukkan covernya, buku ini dimaksudkan untuk menyambut pengukuhan Dr. H. Muzakkir, MA.g sebagai Guru Besar dalam Ilmu Tasawuf. Kehadiran sebuah buku antologi mengiringi hari pengukuhan seseorang telah menjadi tradisi yang hidup dan tumbuh di UIN.Sumatera Utara. Tentu saja ini merupakan tradisi yang sangat baik dan perlu dilestarikan.

Dilihat dari sisi judul, ambisi buku ini terlalu besar. Kata Menuju Arah Baru menunjukkan tempat yang dituju atau apa yang disebut arah baru studi tasawuf itu telah jelas dan terang benderang. Apakah faktanya demikian? Tentu saya tidak berkompeten menjawabnya. Satu hal yang tidak dapat diabaikan,

ada banyak pakar tasawuf yang melakukan dua hal. *Pertama,* mengkritik tasawuf baik dalam konteks teoritik ataupun praktisnya. Secara teoritik, tasawuf amat terasa berada di posisi yang amat jauh. Seakan tidak menyentuh kehidupan umat Islam itu sendiri. Bisa dibayangkan bagaimana konsep *ittihad, hulul, syatahat, mahabbat* itu dipahami oleh masyarakat. Dalam praktiknya tasawuf menjadi sangat ekslusif. Lebih-lebih jika kita setuju jika tarekat adalah salah satu institusionalisasi ajaran-ajaran tasawuf. Tasawuf juga dianggap sering abai dengan masalah-masalah yang aktual dan ril di masyarakat.

*Kedua,* pada sisi lain, tasawuf disadari sangat dibutuhkan masyarakat modern. Tidak sulit untuk memastikan- dalam konteks Islam- tak ada cara terbaik untuk mengobati problema kehidupan manusia modern, kecuali lewat tasawuf. Tasawuf sesungguhnya sangat dirindukan dan sangat dibutuhkan oleh masyarakat. Tentu saja dalam konteks apa yang disebut dengan kehampaan spiritual dan kekeringan jiwa. Penyakit yang diidap masyarakat modern hanya hanya bisa diterapi lewat tasawuf.

Menyadari dua hal inilah – tasawuf dikritik dan tasawuf dibutuhkan- meniscayakan bahwa model baru studi tasawuf tentu sangat diperlukan. Bagaimana bentuknya?. Artikel-artikel yang di muat di dalam buku ini hemat saya telah menyediakan banyak hal. Mengupas peroblema hidup sampai kepada menawarkan solusi. Pada bagian awal pembaca akan diperkenalkan dengan sang tokoh, guru besar dalam ilmu tasawuf. Perjalanan hidupn Prof. Muzakkir sesungguhnya menjelaskan kristalisasi nilai-nilai tasawuf dalam kehidupan walaupun bisa jadi pada masa itu beliau tidak menyadarinya sama sekali. Beliau juga menawarkan apa yang disebutnya dengan tasawuf Qur'ani dan tasawuf sosial. Tentu kita tidak berbicara orisinalitas. Juga terlalu berlebihan jika kita menyebut Prof. Muzakkir adalah orang pertama yang menggagasnya. Namun yang jelas, penguatan kembali tentang perlunya tasawuf qur'ani dan tasawuf sosial, sudah menunjukkan ada masalah di dalam studi tasawuf kita selama ini.

Pada bab dua kita akan diajak untuk melihat tasawuf dalam perspektif masa depan. Jika tulisan-tulisan yang ada di bab dua dicermati kita akan paham ke mana studi tasawuf pada masa yang akan datang. Selanjutnya pada bab III, kita membaca studi tasawuf dengan pendekatan integrasi-trandisipliner. Sebuah pendekatan baru yang saat ini sedang digalakkan di UIN. Pada bab IV kita diajak untuk menelusuri jejak-jejak pemikiran tasawuf sebagaimana yang ditorehkan pada pakar. Sebut saja misalnya Ibn SIna yang lebih dikela sebagai filosof dibanding dengan Rabi'ah Al-Adawiyah.

Demikian juga dengan Suhrawardi dan Al-Ghazali. Pada bab ini pembaca akan disuguhkan beberapa artikel yang menjadikan Al-Qur'an dan Hadis sebagai titik tolak dalam melakukan pembahasan. Pada bab terakhir, pembaca akan disuguhkan dengan berbagai analisis kontekstual, tasawuf di satu sisi dan kemoderenan di sisi lain. Artikel pada bab V semakin menguatkan bahwa tasawuf sangat dibutuhkan pada era modern. Bahkan sebagaimana yang telah dinyatakan banyak pakar, tasawuf adalah salah satu jika tidak bisa disebut satu-satunya cara untuk mengatasi krisis eksistensial-spiritual yang dialami manusia.

Saya hanya berharap, buku ini bisa dinikmati baik dalam konteks pencerahan ataupun sekaligus tantangan pemikiran bagi kita. Buku ini menyisakan satu pertanyaan besar yang harus dijawab. Bagaimana sesungguhnya studi tasawuf yang baru itu dirumuskan baik dari kontens (isi) ataupun dari sisi metodologisnya. Syukur-syukur, setelah terbitnya buku ini, para guru besar tasawuf dan siapapun yang meminati studi tasawuf dapat menuntaskan apa yang direkomendasikan_ secara tidak langsung- oleh buku ini.

Saya mohon ma'af jika terdapat hal-hal yang membuat pembaca tidak merasa nyaman ketika membaca buku ini. Kritik untuk perbaikan di masa yang akan datang tetap dibutuhkan.

*Billahittaufiq Wal Hidayah,*

**AAT**

# KATA SAMBUTAN
# DEKAN FUSI UIN SUMATERA UTARA

*Alhamdulillah*, segala puji bagi Allah Swt, atas rahmat dan hidayah-Nya yang kita diciptakan dapat menjadi manusia yang bermanfaat bagi sesama manusia di muka bumi ini.

Shalawat dan salam kepada Rasulullullah dan sahabat beliau yang telah membawa pedoman hidup untuk mengatur kehidupan bagi keselamatan dunia dan akhirat.

Fakultas ushuluddin dan studi islam (FUSI) telah berubah nama sejak menjadi Universitas Islam Negeri Sumatera Utara. FUSI terus maju dan berkembang dalam berbagai bidang sesuai dengan Tri Dharma Perguruan Tinggi. Saat ini Dosen FUSI berjumlah 46 orang yang berpendidikan S2, S3 dalam negeri maupun luar negeri. Dengan Program Studi sebagai berikut:

- Prodi Ilmu Alquran Dan Tafsir
- Prodi Ilmu Hadis
- Prodi Ilmu Perbandingan Agama
- Prodi Filsafat Agama
- Prodi Ilmu Aqidah
- Prodi Pemikiran Politik Islam.

Salah seorang dosen FUSI akan dikukuhkan mendapat gelar tertinggi dalam dunia akademik sebagai Guru Besar Dalam bidang ilmu tasawuf, yaitu Bapak Prof. Muzakkir, M.A. Ph.D. Hal ini merupakan anugrah yang tak terhingga dari Allah Swt.Berkaitan dengan hal tersebut, tentunya FUSI dan segenap civitas akademika bersyukur kepada Allah, sangat senang dan bangga atas anugrah ini. Apalagi Prof. Muzakkir Merupakan Guru Besar pertama dalam bidang Ilmu Tasawuf di UIN-SU.

Keberadaan Ilmu Tasawuf dalam kehidupan modern sangatlah diperlukan ditengah-tengah masyarakat terutama dengan banyaknya ditemukan penyakit rohani/mental seperti kegelisahan ketidak tenangan hati dan lain-lain. Ilmu Tasawuf merupakan meditasi terbaik mengobati penyakit manusia modern.

Menyahuti kebutuhan masyarakat modern dan apresiasi terhadap pengukuhan Guru Besar Prof. Muzakkir, FUSI membentuk lembaga konsultasi tasawuf qurani yang tujuannya adalah untuk membantu/ menolong masyarakat/ civitas akademika yang membutuhkannya, juga sebagai Pengabdian Masyarakat bagi dosen dalam mengaplikasikan keahliannya. Lembaga konsultasi tasawuf qurani dipimpin oleh Prof. Muzakkir bersama dosen-dosen FUSI yang berkompeten dengan kegiatan cerdas ini.

Demikianlah kata sambutan ini disampaikan semoga masyarakat lebih mengenal FUSI UIN-SU dan mohon doa restunya semoga FUSI dan lembaga konsultasi tasawuf qurani dapat berkembang dan bermanfaat bagi masyarakat khususnya umat islam serta mendapat ridha dari Allah Swt Amin.

Medan, 15 Februari 2016
Dekan FUSI UIN-SU

**Dr. Dahlia Lubis, M.Ag**

# PERSEMBAHAN DAN UCAPAN TERIMAKASIH

Saya sangat bersyukur kepada Allah SWT atas segala nikmat dan karunianya yang tak berbatas, sehingga buku yang berjudul *Arah Baru Studi Tasawuf di Indonesia* dapat diterbitkan. Buku ini dimaksudkan untuk menyambut pengukuhan saya sebagai guru besar dalam bidang Ilmu Tasawuf di Fakultas Ushuluddin dan Studi Islam (FUSI) UIN. SU. Saya sangat berterimakasih kepada UIN. SU dalam hal ini Bapak Rektor Prof. Dr. Nur A. Fadhil Lubis, MA dan juga Wakil Rektor Bidang Akademik Prof. Dr. Hasan Asari, MA yang telah membuat tradisi yang sangat baik di UIN.SU. tradisi itu adalah setiap kali pengukuhan guru besar UIN harus disertai dengan penerbitan buku ilmiah. Bisa saja pemikiran sendiri ataupun dalam bentuk antologi (kumpulan artikel). Saya berharap agar tradisi ini dapat dilestarikan seterusnya sehingga akan banyak buku-buku yang berkualitas lahir dari UIN.SU.

Saya sangat menyadari, buku ini tidak akan terbit tanpa bantuan para penulis, pengkaji dan peminat Ilmu Tasawuf yang berkenan menyumbangkan tulisannya sebagaimana terlihat di dalam buku ini. Lebih istimewa lagi, para kontributor buku ini adalah para guru yang sangat saya kagumi pemikirannya khususnya dalam bidang tasawuf. Mereka umumnya pernah bersentuhan secara intelektual dengan saya baik langsung, seperti di ruang kuliah ataupun tidak langsung, di mana saya belajar lewat karya-karya mereka. Demikian juga dengan kolega-kolega saya di fakultas Ushuluddin dan Studi Islam UIN.SU yang dengan bersuka cita berkenan menyumbangkan tulisannya untuk bersama-sama diterbitkan.

Kepada mereka semua yang telah menyumbangkan tulisannya, Prof. Dr. H.M. Amin Syukur (UIN. Walisongo, Semarang), Dr. Nursamad, MA (UIN. Sunan Gunung Djati Bandung), Prof. Dr. Ahmad Tafsir ( UIN. Sunan Gunung Djati, Bandung), Prof. Dr. H. Muhtar Solihin, M.Ag. (UIN. Sunan Gunung Djati Bandung), Prof. Dr. H. Tobroni (*Universitas Muhammadiyah Malang*), saya ucapkan terimakasih yang tak berhingga. Kehadiran tulisan Bapak-bapak semakin meyakinkan kita para pengkaji dan peminat tasawuf, bahwa ilmu tetap dibutuhkan untuk masa yang akan datang, lebih-lebih

ketika manusia hampir saja kehilangan orientasi nilai dan makna kehidupan. Bagi saya pribadi tentu saja tulisan para guru akan memperkaya dan sekaligus menegaskan buku ini sangat penting bagi siapa yang ingin melihat tasawuf dalam balutan kontemporer.

Selanjutnya kepada yang mulia para guru-guru besar saya, Prof. Dr. M Ridwan Lubis ( sekarang bertugas di UIN. Syarif Hidayatullah Jakarta), Prof. Dr. H.M. Yasir Nasution (Guru Besar UIN.SU), Prof. Dr. Hasan Bakti Nasution (Guru Besar UIN.SU), Prof. DR. HM. Hasballah Thaib, MA, KH. Amiruddin MS. ( *ulama, Praktisi Tasawuf Modern dan Pendiri Rumah Tasawuf),* saya ucapkan terimakasih yang tak terhingga. Saya tidak bisa membalas kebaikan yang telah ayahanda berikan semua buat saya. Saya hanya berdo'a semoga Ayahanda tetap diberikan Allah kesehatan sehingga senantiasa dapat mencerahkan umat ini dengan ilmu-ilmu yang bermanfaat buat kebaikan mereka.

Ucapan terimakasih buat PROF. DR Che Zarrina Binti Sa'ari selaku promotor saya di UM juga bersama PROF. DR Joni Tamkin Bin Borhan, yang telah memberikan satu artikel yang sangat penting bagi UIN dalam rangka mendesain ulang keilmuannya; integrasi-trandisipliner. Sikap dan keteladanan Prof. Che Zarrina yang penuh kesungguhan, kesabaran dan keikhlasan dalam membimbing mahasiswanya Insya Allah akan saya teladani dan akan selalu menginspirasi saya dalam mengajar dan membimbing mahasiswa. Demikian juga dengan Prof. Mohd Fauzi Hamat dan Mohd Hasrul Shuhari yang juga berkontribusi siginifikan di dalam buku ini. Semoga apa yang telah ditorehkan ke dalam artikel ini membawa kemanfaatan bagi pengkajian tasawuf di masa depan.

Kepada pimpinan dan kolega-kolega saya di FUSI UIN. SU, terutama Ibu Dekan yang sangat terpelajar dan penuh kearifan, Dr. Dahlia Lubis, MA, juga wakil dekan bidang akademik, Prof. Dr. H. Amroeni Drajat, M.Ag, sahabat dan kolega saya, Dr. Sulidar, M.Ag, Dr. H. Arifinsyah, M.Ag, Dr. M. Iqbal Irham, M.Ag, H. Sugeng Wanto, S.Ag., MA, H. Sori Monang, MA, H. Musaddad Lubis, kontribusi pemikiran yang dicurahkan dalam buku ini tak pelak lagi menunjukkan bahwa tradisi akademik di Fakultas kita tumbuh dengan amat suburnya. Saya sangat berbahagia dengan gagasan dan pemikiran yang disumbangkan.

Kepada editor buku ini, adinda Dr. Azhari Akmal Tarigan, saya ucapkan terimakasih atas bantuannya menjadikan kumpulan-kumpulan artikel ini menjadi sebuah buku yang layak dihadiahkan di hari yang bersejarah dalam kehidupan akademik saya di UIN.SU. khusus untuk artikel yang disumbangkan

saya juga mengucapkan terimakasih yang sedalam-dalamnya. Bermula dari diskusi-diskusi kecil tentang sejarah hidup saya, akhirnya menjelma menjadi sebuah artikel.

Kepada Allah saya mohon ampun dan mohon penjagaan agar gelar akademik ini membuat saya semakin takut kepada Allah, bukan sebaliknya. Juga membuat saya tersadar bahwa ilmu Allah sangat luas bagaikan lautan tak bertepi. Sedangkan ilmu yang dititipkannya kepada manusia amatlah sedikit.

*Billahittaufiq Wal Hidayah,*

# DAFTAR ISI

Kata Pengantar Editor _____ v
Kata Sambutan Dekan FUSI UIN-SU _____ viii
Persembahan dan Ucapan Terimakasih _____ x

**Prolog**
**TASAWUF DAN KEHAMPAAN SPIRITUAL MANUSIA MODERN**
*Muzakkir* _____ 1

**Bagian Pertama**
**PROF. DR. H. MUZAKKIR, M.AG: DARI TASAWUF QUR'ANI MENUJU TASAWUF SOSIAL**
*Dr. Azhari Akmal Tarigan, M.Ag*
*UIN. Sumatera Utara* _____ 17

**Bagian Kedua:**
**KE ARAH PERUMUSAN ARAH BARU STUDI TASAWUF** _____ 45

**Tanggung Jawab Sosial Tasawuf**
*Prof. Dr. H.M. Amin Syukur*
*UIN. Walisongo, Semarang* _____ 46

**Ke Arah Tasawuf Kontemporer**
*Dr. Nursamad, MA*
*UIN. Sunan Gunung Djati Bandung* _____ 59

**Mencari Jalan Kehidupan**
*Prof. Dr. Ahmad Tafsir*
*UIN. Sunan Gunung Djati, Bandung* _____ 75

**Signifikansi Tasawuf:**
**Alternatif Therapi Bagi Kehidupan Manusia Modern**
*Prof. Dr. H. Muhtar Solihin, M.Ag.*
*UIN. Sunan Gunung Djati Bandung* ____ 90

**Spiritualitas Menciptakan Rasa Damai dalam Beragama**
*Prof. Dr. H. Tobroni*
*Universitas Muhammadiyah Malang* ____ 106

**Tasawuf dalam Perspektif Transformasi Diri dan Sosial**
*Prof. Dr. M Ridwan Lubis*
*UIN. Syarif Hidayatullah Jakarta* ____ 118

**Bagian Ketiga :**
**TASAWUF DALAM PENDEKATAN INTEGRASI - TRANDISIPLINER** ____ 137

**Hubungan Tasawuf dan Ekonomi:**
**Ke Arah Pembentukan Ekonomi Sufi**
*Prof. Dr. Che Zarrina Binti Sa'ari*
*Prof. Dr. Joni Tamkin Bin Borhan*
*Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur, Malaysia* ____ 138

**Tasawuf Hijau:**
**Doktrin Para Sufi Tentang Kearifan Ekologis**
*Dr. Bambang Irawan, MA*
*UIN. Sumatera Utara* ____ 159

**Spiritualisasi Hukum Islam dalam Konteks ke-Indonesiaan**
*Dr. H.M. Jamil, MA*
*UIN, Sumatera Utara* ____ 178

**Bagian Keempat**
**TASAWUF DALAM TINJAUAN TEORITIK** ____ 197

**Pemikiran Tasawuf Al-Ghazali dalam Kitab *Thamarah Al-Muhimmah*, Karya Raja Ali Haji**
*Mohd Fauzi Hamat dan Mohd Hasrul Shuhari*

*Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur, Malaysia dan Pusat Pengajian Usuluddin, Fakulti Pengajian Kontemporari Islam, Universiti Sultan Zainal Abidin, Kuala Terengganu, Malaysia* ____ 198

**Konsep Berpikir dan Bertafakkur di Dalam Al-Qur'an**
*Prof. DR. HM. Hasballah Thaib, MA*
*USU Medan* ____ 216

**Ajaran Tasawuf Sunni dalam Perspektif Al-Hadis**
*Dr. Sulidar, M.Ag*
*UIN. Sumatera Utara* ____ 232

**Tasawuf Falsafi dalam Falsafat Ibn Sina**
**Prof. Dr. H. Amroeni Drajat, M.Ag**
**UIN. Sumatera Utara** ____ 248

**Suhrawardi: Dialog Agama di Puncak Etika Sufistik**
*Dr. H. Arifinsyah, M.Ag*
*UIN. Sumatera Utara* ____ 259

**Bagian Kelima**
**KONTEKSTUALISASI TASAWUF DALAM KEHIDUPAN MODERN** ____ 281

**Relevansi Tasawuf dengan Kehidupan Masyarakat Modern**
*Prof. Dr. H. M. Yasir Nasution*
*UIN. Sumatera Utara* ____ 282

**Tasawuf Fungsional:**
**Revitalisasi Nilai-nilai Tasawuf Dalam Kehidupan Modern**
*Prof. Dr. H. Hasan Bakti Nasution, MA*
*UIN. Sumatera Utara* ____ 294

**Wawasan Tasawuf:**
**Implementasi Akhlaq al-Karimah Dalam Kehidupan Masyarakat**
*Dr. Hj. Dahlia Lubis, M.Ag*
*UIN.Sumatera Utara* ____ 307

**Tasawuf Aplikatif:**
**Untuk Kesembuhan Penyakit Pikiran dan Jiwa**
*Dr. M. Iqbal Irham, M.Ag.*
*UIN. Sumatera Utara* 318

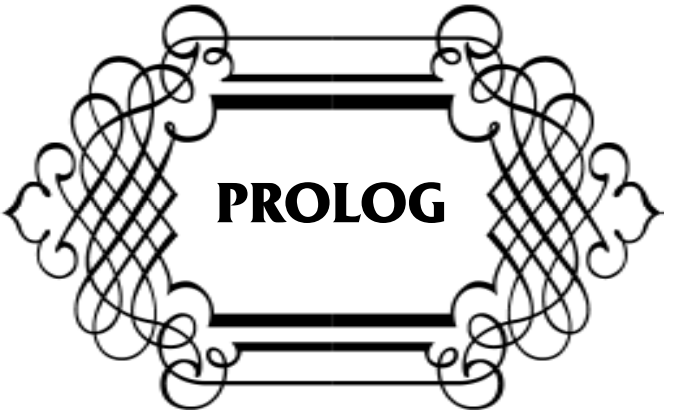
**Signifikansi Spiritualitas Bagi Masyarakat Modern**
*H. Sugeng Wanto, S.Ag., MA.*
*UIN. Sumatera Utara* 336

**Tasawuf dan Kemajuan Zaman**
*KH. Amiruddin MS.*
*Praktisi Tasawuf Modern dan Pendiri Rumah Tasawuf*
*Baitul Mustaghfirin al-Amir Medan* 348

**Tasawuf Kontemporer:**
**Solusi dan Problematika dalam Kehidupan Modern**
*H. Sori Monang, MA*
*UIN. Sumatera Utara* 361

**Mengukuhkan Kembali Eksistensi Tarekat dalam Perspektif Kaum Modernitas**
*H. Musaddad Lubis*
*UIN. Sumatera Utara* 370

Daftar Riwayat Hidup Singkat Penulis 380




# TASAWUF DAN KEHAMPAAN SPIRITUAL MANUSIA MODERN

# TASAWUF DAN KEHAMPAAN SPIRITUAL MANUSIA MODERN

**Muzakkir**

## Pendahuluan

Akhir-akhir ini proyek modernitas yang ditandai dengan kemajuan Ilmu Pengetahuan dan Tekhnologi oleh sebagian ilmuwan dinyatakan gagal dan hanya melahirkan manusia-manusia robot tanpa jiwa, manusia-manusia yang tidak memiliki rasa, manusia yang kehilangan makna atau manusia yang kosong *(The hollow Man)*.

Salah seorang pemikir yang sangat lantang mengkritik kemajuan modern dengan menjadikan Barat sebagai sasaran tembaknya adalah Seyyed Hoshein Nasr. Menurutnya, peradaban modern yang berkembang di Barat sejak zaman *renaissance* adalah sebuah eksprimen yang telah mengalami kegagalan sedemikian parahnya, sehingga umat manusia menjadi ragu apakah dapat menemukan cara-cara lain di masa yang akan datang. Manusia modern menurutnya telah memberontak melawan Tuhan, telah menciptakan sebuah sains yang tidak berdasarkan cahaya *intellect*, jadi berbeda dengan yang kita saksikan di dalam sains-sains Islam tradisional-tetapi berdasarkan kekuatan akal (rasio) manusia untuk memperoleh data melalui indera.[1]

Tegasnya menurut Nasar, manusia modern adalah manusia yang dengan kesadaran sendiri membakar tangan mereka di dalam api yang mereka nyalakan sendiri. Mereka adalah manusia-manusia yang telah mengesampingkan Tuhan dalam kehidupannya karena segala persoalan hidup diperoleh dan dapat di atasi dengan Ilmu Pengetahuan dan tekhnologi. Hal ini semakin kukuh setelah terjadi revolusi ilmu pengetahuan yang ditandai oleh dominasi rasionalisme[2]

---

[1] S.H. Nasr (1984), Islam and the Plight of Modern Man*", Islam dan Krisis Manusia Modern,* Ahsin Mohammad (terj), B*andung* : Pustaka*,* h. 6. Bandingkan dengan T. Roszak (1973), *Where the Wasteland Ends, Political and Trancendence in Postindustrial Society,* New York: Garden City, h. xxiv

[2] Mengangungkan Rasio adalah sebab utama mengapa manusia modern mudah dihinggapi penyakit kehampaan spiritual. Kemajuan yang pesat dalam lapangan ilmu

dan empirisme[3] yang dimulai sejak abad XV M. Perpaduan kedua metode inilah yang menandai lahirnya metode ilmiah. Sejak saat itu, kebenaran ilmiah hanya diukur lewat metode ini yang biasanya dikenal dengan teori koherensi,[4] korespondensi[5] dan pragmatisme.[6]

Jauh-jauh hari sebelumnya, Auguste Comte (1798-1857) membuat stadia kehidupan manusia yang dimulai dari stadia religius, stadia metafisik, dan stadia positiv.[7] Pada tahap akhir inilah (positive) agama tidak lagi diperlukan dalam kehidupan manusia. Peran Tuhan telah digantikan dengan Ilmu Pengetahuan dan tekhnologi. Namun dalam perakteknya ternyata Ilmu Pengetahuan dan tekhnologi tidak berhasil sepenuhnya menyelesaikan seluruh persoalan hidup manusia, kendatipun diakui ada sisi-sisi kemudahan yang diciptakan oleh ilmu pengetahuan.[8]

Ilmu Pengetahuan dan tekhnologi tidak saja gagal dalam menyelesaikan seluruh persoalan hidup manusia, malah sebaliknya perkembangan Ilmu Pengetahuan dan tekhnologi yang begitu pesat menambah problema-problema baru kehidupan manusia dalam bentuk hilangnya pegangan moral dan orientasi makna hidup. Capaian-capaian yang telah diperoleh manusia berupa penemuan-penemuan yang canggih, ternyata tidak menjadikan manusia itu bahagia.

---

pengetahuan dan filsafat rasionalisme abad XVIII dirasakan tidak mampu memenuhi kebutuhan pokok manusia dalam aspek nilai-nilai transenden, satu kebutuhan vital yang hanya bisa digali dari sumber wahyu ilahi. Lihat, Ali Maksum (2003), *Tasawuf Sebagai Pembebasan Manusia Modern,* Yogyakarta: Pustakan Pelajar, h. 83.

[3] Empirisme adalah satu bentuk perolehan ilmu lewat pengamatan dan penyelidikan. Empirisme berasal dari bahasa Yunani; empirical yang berarti meraba-raba atau aposteriori. Hasil pengamatan itu hendak dirangkum dalam model empirisme. Implikasi aliran ini adalah, sesuatu itu ada sepanjang bisa di empiric (di raba), sesuatu yang menempati ruang dan waktu. Tuhan disebut ada sepanjang bisa di raba dan empiric. Jika tidak, maka tidak ada alas an yang mengatakan bahwa Tuhan, azab kubur, akhirat, dan hal-hal ghaib sesuatu yang ada. Lebih luas lihat, Robert Audi (1995), *The Cambridge Dictionary of Philosophy,* Cambridge: Cambridge University Press, h. 224-225

[4] Koherensi adalah salah satu teori dalam filsafat ilmu. Sesuatu dipandang benar apabila pernyataan pertama dengan pernyataan berikutnya koheren. Antara qadhiah kubra dengan khadiah sughranya sesuai sehingga natijah yang dihasilkan juga kuat. Lebih luas lihat *coherence theory of truth* dalam, *Ibid.,* h. 133

[5] Korespondensi adalah satu pandang yang menyatakan, sesuatu itu benar jika apa yang dimaksud sebuah pernyataan sesuai dengan fakta dilapanga. Ibu kota Indonesia adalah Jakarta. Pernyataan ini benar karena secara factual Jakarta adalah ibu kota Negara RI.

[6] Sesuatu itu benar jika memberikan manfa'at pragmatis. Lihat Jujun Suria Sumantri, *Filsafat Ilmu,* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1993) hal. 55-59

[7] Lihat, P. We. "Auguste Comte (1798-1857)" dalam Robert Audi (1995) *op.cit.,* h. 147. lihat juga K.J. Veeger, *Realitas Sosial* (Jakarta: Gramedia, 1985) hal. 20-23

[8] *Ibid.,*

Tetap saja ia merasakan sesuatu yang kurang dalam hidupnya. Penyakit rohani yang dialami manusia inilah yang disebut dengan kehampaan spiritual. Orientasi hidup manusia yang sangat materialistik membuatnya abai terhadap nilai-nilai spiritual yang sebenarnya dibutuhkan. Manusia akhirnya mengalami keterasingan jiwa atau mengalami alienasi diri (*self alienation)*.

Para Psikolog Agama seperti Ahmad Mubarok telah melakukan identifikasi penyakit-penyakit yang diderita manusia modern yang disebut sebagai gejala keterasingan (alienasi) yang disebabkan oleh, (a) perubahan sosial yang berlangsung sangat cepat, (b) hubungan hangat antar manus ia sudah berubah menjadi hubungan yang gersang, (c) lembaga tradisional berubah menjadi lembaga rasional, (d) masyarakat yang homogen sudah berubah menjadi heterogen, dan (e) stabilitas sosial berubah menjadi mobilitas sosial. Situasi psikologis dalam sistem sosial yang mengkungkung manusia modern itu bagaikan kerangkeng yang sangat kuat, yang membuat penghuninya tidak mampu melepaskan diri dari kerangkeng itu. [9]

Berkenaan dengan hal ini menarik untuk mencermati ungkapan Allen E Bergin dalam salah satu artikelnya yang berjudul, "*Psychoteraphy and Religious Values,"* menyatakan bahwa akhir-akhir ini pentingnya nilai-nilai khususnya nilai-nilai agama, telah menjadi isu yang makin menonjol dalam bidang psikologi. Pendulum diskursus mulai bergerak meninggalkan naturalisme, agnostisisme, bahkan humanisme, yang telah mendominasi bidang kehidupan selama hampir sepanjang abad ini. Salah satu fenomena yang sangat terang berkenaan dengan hal ini adalah fakta bahwa era modern telah menimbulkan kecemasan, keterasingan, kekerasan egoisme dan depresi, tetapi semangat hidup manusia tak dapat ditekan. Masyarakat menginginkan sesuatu yang lebih.[10]

Lebih lanjut menurut Bergin, kegagalan spiritual dan social dari berbagai system *organized religion,* telah diikuti dengan sejumlah kegagalan yang sama dari pendekatan non religius. Ini tampaknya menimbulkan harapan baru pada fenomena spiritualitas. Beberapa di antaranya segera termanifestasi pada menjamurnya praktik pengkutusan (*cult)*, sihir (*magic)*, perdukunan, takhyul, praktek-praktek pemaksaan dan emosionalisme, yang semuanya mengindikasikan adanya kemungkinan-kemungkinan perkembangan kearah negative.[11]

---

[9]Achmad Mobarok (2000), *Jiwa Dalam Al-Qur'an: Solusi Krisis Keruhaniaan Manusia Modern,* (Jakarta: Paramadina, h. 3-8

[10] Allen E Bergin (1994), "Psychoteraphy and Religious Values*,* M. Darmin Ahmad dan Afifah Inayati (terj), "Psikoterapi dan Nilai-Nilai Religius" dalam *Ulumul Qur'an,* No. 4 Vol. V. h.. 4-5

[11]*Ibid,*.

Di tempat lain, Zakiah Darajat seorang ahli psikologi agama menganalisis fenomena abad modern yang ditandai dengan beberapa karakteristik. *Pertama,* meningkatnya kebutuhan hidup. Semula manusia sudah merasa cukup ketika ia berhasil memenuhi kebutuhan primernya, seperti sandang, pangan dan papan. Namun sejalan dengan perkembangan mayarakat, kebutuhan primer tadi berubah menjadi sebuah pristise yang bersifat sekunder. Akibatnya orang hidup selalu mengejar waktu dan materi demi peristise. Pada gilirannya manusia tidak lagi memperhatikan nilai-nilai moral dan agama. Ia hidup bagaikan mesin yang tidak punya perasaan.[12]

Kedua, menguatnya rasa individualistis dan egois antar sesama manusia. Manusia disibukkan oleh dirinya sendiri dan tidak lagi memikirkan orang lain. Disinilah muncul sikap-sikap individualistis dan egois yang mewarnai hubungan antar manusia. Karena ia terlalu menonjolkan "keakuannya", akhirnya ia merasa kesepian dalam hidup ini. Andaipun ia berhubungan dengan orang lain, semuanya didasarkan atas kepentingan dan penuh motif material. Hilanglah rasa persaudaraan dan cinta. Hubunganpun menjadi sangat gersang.[13]

Ketiga, hidup dipahami sebagai sebuah persaingan yang antara satu dengan lainnya harus saling menyingkirkan dan memusnahkan. Untuk mengejar sesuatu, katakanlah untuk memperoleh materi dan prestasi, manusia tidak segan-segan untuk menyingkirkan orang lain jika dipandang akan menghalangi apa yang diinginkannya. Akhirnya yang terbangun adalah hidup yang penuh permusuhan.[14]

Sesungguhnya apa yang dijelaskan oleh Zakiah Darajat tentu sesuai dengan realitas sebenarnya yang sedang melanda manusia yang menyebut dirinya modern. Manusia modern begitu sibuk dan bekerja keras melakukan penyesuaian diri dengan *trend* modern. Ia merasa sedang berjuang memenuhi keinginannya padahal yang sebenarnya mereka telah diperbudak oleh keinginan orang lain, oleh keinginan sosial. Ia sebenarnya sedang mengejar apa yang diharapkan orang lain bukan keinginan dirinya.

Lebih jauh dari itu menarik mencermati kritik yang dilancarkan oleh Seyyed Hoshein Nasr sebagaimana disebut di dalam bukunya *Man and nature: The Spiritual Crisis of Modern Man (1968)* dan *Islam and The Plight of Modern*

---

[12] Zakiah Derajat (1982), *Peranan Agama dalam Kesehatan Mental,* Jakarta: Gunung Agung, h. 10-14

[13] *Ibid.,*

[14] *Ibid.,*

*Man (*1975). Menurut Nasr, krisis peradaban modern bersumber dari penolakan *(negation)* terhadap hakikat ruh dan penyingkiran maknawiyah secara gradual dalam kehidupan manusia. Manusia modern mencoba hidup dengan roti semata; mereka bahkan berupaya "membunuh" Tuhan dan menyatakan kebebasan dari kehidupan akhirat. Tidak itu saja, manusia tampaknya terlalu bernafsu untuk menaklukkan alam. Alam dipandang tak lebih dari sekedar objek dan sumber daya yang perlu dimanfaatkan dan dieksploitasi semaksimal mungkin.[15]

Masih menurut Nasr, manusia modern memperlaklukan alam sama dengan pelacur, mereka menikmati dan mengeksploitasi kepuasan darinya tanpa ada rasa kewajiban dan tanggungjawab apapun. Inilah yang menciptakan berbagai krisis modern, tidak hanya dalam krisis spiritual tapi juga dalam kehidupan social sehari-hari.[16]

Nasr memiliki cara pandang yang berbeda dengan apa yang dikembangkan oleh Zakiah Darajat di atas. Menurutnya, disebabkan manusia terlalu mengagungkan rasionalisme yang dipandang sebagai cara yang sah untuk memperoleh pengetahuan, membuatnya mengalami kehampaan spiritual. Hal ini disebabkan karena rasionalisme tidak dapat memenuhi kebutuhan manusia dalam aspek-aspek transedental, satu kebutuhan vital yang hanya bisa digali dari sumber wahyu ilahi.[17]

Berangkat dari analisis yang dikemukakan para pakar di atas, manusia modern mengidap gangguan kejiwaan berupa, *Pertama,* kecemasan, Persaan cemas yang diderita manusia modern tersebut di atas bersumber dari hilangnya makna hidup *(the meaning of life)*. Manusia gagal merumuskan tujuan hidupnya di muka bumi ini.[18]

*Kedua*, Kesepian,: Gangguan kesepian bersumber dari hubungan antar manusia (interpersonal) di kalangan masyarakat modern yang tidak lagi tulus dan hangat. Kegersangan hubungan antar manusia ini disebabkan karena semua manusia menggunakan topeng-topeng sosial untuk menutupi wajah kepribadiannya. Jadi bukan dengan tampilan jati dirinya sendiri.[19]

*Ketiga,* Kebosanan; karena hidup tidak bermakna dan hubungan antar

---

[15] Seyed Hoshen Nasr (1967), *Man and Nature :The Spiritual Crisis of Modern Man ,* London: Allen and Unwin, h. 18

[16] Azyumardi Azra (1993), "Tradisionalisme Nasr Eksposisi dan Refleksi" dalam *Ulumul Qur'an* Vol. IV No. 4, h. 107-108

[17]Ali Maksum (2003), *op.cit.,* hal. 83

[18]Ahmad Mubarok (2000), *op.cit.,* h. 3-8

[19]*Ibid.,*

sesama manusia itu gersang, terasa hambar, menyebabkan manusia modern mengidap penyakit kejiwaan berupa kebosanan hidup. Ketika di pentas kepalsuan, manusia modern seolah-olah memperoleh kepuasaan namun itu hanya sekejap, setelah ia kembali kerumahnya ia menjadi sepi dan cemas. Perasaan yang berkepanjangan ini menjadikan dirinya mengalami kebosanan, bosan terhadap kepura-puraan, bosan kepada kepalsuan namun ia tetap tidak tahu apa yang harus dilakukan.[20]

*Keempat,* Perilaku Menyimpang; dalam keadaan jiwa yang kosong dan rapuh, menjadikan seseorang tidak lagi mampu berpikir jauh, kecenderungan kepada pemuasan kepada hal-hal yang rendah menjadi sangat kuat, karena pemuasan atas motif ini sedikit menghibur. Manusia dalam tingkat gangguan kejiwaan ini mudah sekali di ajak atau dipengaruhi untuk melakukan perbuatan-perbuatan yang menyimpang dari norma moral.[21]

*Kelima,* Psikosomatik; Psikosomatik merupakan penyakit gabungan fisik dan mental. Yang sakit sebenarnya jiwanya, tetapi menjelma dalam bentuk fisik. Mereka biasanya selalu mengeluh merasa tidak enak badan, jantungnya berdebar-debar, merasa lemah dan tidak mampu berkonsentrasi. Wujudnya bisa dalam bentuk syindrome, trauma, stress, ketergantungan kepada obat penenang dan sebagainya.[22]

Tampaknya ketidakpuasan manusia terhadap peroyek modernitas yang membuatnya mengidap penyakit kehampaan spritual, menjadikan manusia terdorong untuk kembali kepada Agama. Inilah yang disetir oleh John Naisbitt dan Patria Aburdence dalam bukunya *Mega Trends 2000.* Menurutnya salah satu kecenderungan *(trend)* tahun 2000-an adalah kembalinya manusia kepada "agama" dalam makna esoteriknya bukan dalam makna formalitas atau agama yang telah mengalami institusionalisasi. Gejala ini oleh Naisbitt diungkap lewat kata-kata yang singkat namun padat, *"Religion No, Spirituality Yes!*.[23]

Pernyataan Naisbitt di atas, ingin meneguhkan bahwa agama-agama formal yang terorganisir dengan baik ternyata tidak mampu memenuhi dan menjawab apa yang sesungguhnya dibutuhkan oleh manusia. Terpaan dan himpitan modernitas menuntut manusia untuk menemukan sesuatu yang membuat jiwanya tenang dan damai. Dalam kenyataannya agama-agama

---

[20]*Ibid.,*
[21]*Ibid.,*
[22]*Ibid.,*
[23]John Naisbitt dan Patria Aburdence (2001), *Mega Trends 2000,* Jakarta: Bina Pura Aksara.

formal sebagaimana yang ditunjukkan oleh perilaku umatnya seringkali menunjukkan satu sikap yang menyesakkan dada. Konflik antar pemeluk agama, pembakaran rumah ibadah dan prilaku tidak simpatik lainnya yang ditunjukkan oleh pemeluk agama, ternyata membuat agama formal tersebut menjadi tidak menarik lagi. Sebaliknya mereka mencari aktivitas-aktrivitas yang dapat menentramkan batin mereka.[24]

Indikasi kembalinya spritualitas dalam berbagai sisi kehidupan, terutama dalam dunia bisnis,[25] dapat disaksikan lewat maraknya pelatihan-pelatihan olah batin yang tujuannya adalah bagaimana mengangkat kembali nilai-nilai spritual yang ada di dalam diri manusia.

Adapun contoh lembaga-lembaga tersebut adalah ESQ (pelatihan peningkatan kecerdasan emosi dan spiritual) yang dipandu oleh Ary Ginanjar Agustian. Tidak kalah menariknya adalah fenomena majlis zikir yang semakin marak dan ini sebenarnya diawali oleh Majlis zikirnya H.Arifin Ilham dan untuk yang di daerah Sumatera Utara adalah Pesantren Qalbunya IPMD Medan Sumatera Utara.

Di antara materi yang dikembangkan di dalam Pesantren Qalbu adalah metode mengenal diri atau sering disebut *ma'rifat al-nafs.* Tampaknya materi *ma'rifat al-nafs* dipengaruhi oleh konsep *ma'rifah* yang berkembang di dalam ilmu tasawuf. Konsep *ma'rifah*[26] di dalam ilmu tasawuf sering diposisikan sebagai *maqam.*[27] Hampir tidak ada sufi dan penyelidik tasawuf yang mengabaikan

---

[24]*Ibid.,*

[25]Salah satu karya yang cukup fenomenal berkenaan dengan trend spiritualitas dalam dunia bisnis dapat dilihat pada, Mihaly Csikszentmihalyi (2007), Good Business: Leadhersif, Flow, and the Making og Meaning, *Good Business : Bisnis Sebagai Jalan Kebahagiaa*n, Helmi Mustafa (terj), Bandung: Mizan.

[26]Ma'rifah berasal dari kata kerja *'arafa* yang berarti mengetahui. *Ma'rifat* dapat diterjemahkan dengan pengetahuan. Dalam ilmu tasawuf istilah ini diartikan sebagai pengetahuan yang tidak mengenal keraguan sebab obyeknya adalah Tuhan dan sifat-sifatnya. Tegasnya, ma'rifat adalah pengetahuan tentang Tuhan. Dan orang yang mencapai ma'rifat disebut dengan 'arifin.. Lihat Al-Raghib al-Isfahani (t.th), *al-Mu'jam al-Mufradat alfaz al-Qur'an,* Beirut: Dar al-Fikr, h. 343. Bandingkan dengan R. Arnaldez (1989), "*ma'rifa*" dalam, *Encyclopaedia of Islam,* Vol. 6, New Edition, Leiden: E.J.Brill, , h.. 569.

[27]Ada dua kata kunci untuk memahami terminology-terminologi yang berkembang di dalam ilmu tasawuf; *maqam (maqamat)* dan *hal (ahwal)*. Maqamat adalah bentuk jamak dari *maqam* yang secara literal berarti tempat berdiri, stasion, tempat, lokasi, posisi atau tingkatan. Secara terminologis maqam berarti kedudukan. Lihat Amatullah Armstrong (1998), *Kunci Memasuki Dunia Tasawuf: Khazanah Istilah Sufi,* (Bandung: Mizan, h. 175. Sedangkan *hal* atau *ahwal* adalah keadaan atau kondisi spiritual. "*Hal*" sebagai sebuah kondisi yang singgah dalam kalbu merupakan efek peningkatan *maqamat* seseorang.

konsep ma'rifah ini kendatipun mereka memiliki rumusan-rumusan yang berbeda-beda. Sebagai contoh, Junaid misalnya mendefinisikan ma'rifah sebagai sebuah kesadaran akan adanya ketidaktahuan (kebodohan) tentang Tuhan ketika pengetahuan tentang Tuhan datang. Al-Junaid seolah hendak mengatakan bahwa manusia pada hakikatnya berada pada ketidaktahuan tentang Tuhan.[28] Keadaannya ini disadarinya ketika ma'rifah datang kepadanya.

Demikian pula dengan Al-Ghazali yang datang jauh sesudah Al-Junaid, mengatakan bahwa ma'rifah merupakan pengetahuan yang langsung diterima dari Allah swt, tanpa dengan belajar, dan dengan itulah seseorang yang arif memperoleh pengenalan yang hakiki mengenai Allah swt.[29] Ma'rifat sesungguhnya bukan hasil upaya manusia tetapi merupakan anugerah Tuhan yang diberikan kepada hambanya yang memiliki hati yang bersih dari segala noda dan dosa, yang bersinar karena dipenuhi oleh amal saleh dan sifat terpuji, serta konsentrasi hatinya hanya kepada Allah semata, tidak kepada yang lainnya.

Tidak kalah menariknya adalah penjelasan yang diberikan oleh Zunnun Al-Mishri yang oleh R.A. Nicholson dijuluki sebagai bapak ma'rifat atau *The Father of Moslem Theosophy.* Menurut Zunnun hanya Tuhan pemilik ma'rifat dan manusia hanya dapat mengetahui Tuhan jika Ia menganugerahkan pengetahuan itu. Ada yang menarik ketika Zunnu ditanya bagaimana cara ia mengetahui Tuhan, ia menjawab, "Aku Mengetahuinya melalui Dia sendiri".[30]

Ada banyak analisis yang dikemukakan para pakar berkenaan dengan asal-usul munculnya praktek tasawuf[31] dalam agama Islam. Fazlur Rahman di dalam karyanya yang berjudul *Islam,* menjelaskan bahwa sejak awal Islam, kehidupan saleh telah ditunjukkan para sahabat. Kesalehan ini tentu saja sangat dipengaruhi oleh kehidupan Rasulullah saw. Tidak berlebihan jika dikatakan bahwa kunci dari kesalehan yang ditunjukkan para sahabat pada

---

[28] Al-Kalabaazi (1969), *al-Ta'arruf li Mazhab ahl al-Tasawuf,* Kairo: Maktabah al-Azhar, h. 81

[29] Abu Hamid Al-Ghazali (t,th), *Ihya 'Ulum al-Din,* Juz I, Beirut: Dar Al-Fikr, h.. 35

[30] Abu Nasr Al-Sarraj (t.th) , *Al-Luma'* (ed) Abdul Halim Mahmud dan Thaha Abd. Baqi Surur, Kairo: Maktabah al-Tsaqafah al-diniyyah, h. 63

[31] Secara etimologis Tasawuf berasal dari bahasa Arab yaitu *shuf* (bulu domba), *shafa* (bersih), *shaf* (barisan terdepan), dan *shuffah* (emper masjid nabi). Sedangkan secara terminologis tasawuf bermakna" Keluar dari sifat-sifat tercela dan menuju sifat-sifat terpuji, melalui peroses pembinaan yang dikenal dengan istilah *riyadah* dan *mujahadah*. Tasawuf dapat disebut sebagai kesadaran akan adanya komunikasi dan dialog langsung antara manusia dengan Tuhannya. Lihat lebih luas, Muhammad Kamal Ibrahim Ja'far (1980), *Al-Tasawwuf ; Tariqan, Wa Tajribatan Wa Mazhaban,* Kaherah, Dar Al-Ma'rifah Al-Jami'ah, h. 1-9.

masa awal adalah takut kepada Tuhan atau pertanggungjawaban kepada cita moral. Di antara para sahabat, ada sebagian yang pada mereka perasaan ini mendalam menjadi tahapan khusus "pembatinan" tindakan, atau interiorisasi dan introspeksi motif moral. Ini dicontohkan oleh orang-orang seperti Abu Dzar Al-Ghifari yang merupakan inti kesalehan Madinah sesudah masa Nabi. Kesalehan ini ternyata menjadi fondasi asketisisme Islam yang berkembang dengan cepat selama akhir abad ke-1H/7 M dan 2 H/8 M.[32]

Lebih lanjut menurut Rahman, kesalehan asketis ini selanjutnya memperoleh dorongan yang kuat dari dua arah. Lingkungan yang mewah dan kenikmatan duniawi yang pada umumnya merata di kalangan masyarakat Islam dengan kemantapan dan konsolidasi kerajaan baru Daulat Umaiyyah yang luas. Khususnya sebagai reaksi yang tajam terhadap sikap hidup yang sekuler dan sama sekali tak saleh dari para penguasa dinasti baru Umayyah di Istana mereka, yang sama sekali bertentangan dengan kesalehan dan kesederhanaan empat khalifah yang mula-mula.[33]

Jelaslah menurut Fazlur Rahman, kemunculan tasawuf dalam Islam, di samping merupakan kelanjutan bentuk-bentuk kesalehan yang ditunjukkan para sahabat-sahabat tertentu, tetapi juga didorong oleh praktek kehidupan pejabat-pejabat pemerintahana Bani Umayyah yang jauh dari nilai-nilai syari'ah. Kehidupan yang semakin materialistic dan sekuler menjadi penyebab menguatnya gerakan-gerakan yang belakangan disebut sebagai gerakan sufi.

Sama dengan Rahman, seorang pakar tasawuf asal Indonesia Harun Nasution menyatakan bahwa lahirnya Tasawuf adalah berangkat dari ketidakpuasan sebagian orang terhadap peraktek keagamaan Islam yang cenderung menekankan formalisme dan legalisme. Disamping itu ia juga lahir berangkat dari ketimpangan politik dan ekonomi dikalangan ummat terlebih lagi penguasa yang telah mengenyampingkan nilai-nilai moral (akhlak). Sampai di sini dapat dikatakan tasawuf merupakan sebuah gerakan moral. Jika demikian solusi yang diberikan tasawuf terhadap formalisme dan legalisme adalah dengan melakukan spritualisasi ritual, pembenahan dan transformasi tindakan fisik ke dalam tindakan batin.[34]

Berangkat dari penjelasan di atas, jelaslah bahwa tasawuf itu muncul

---

[32] Fazlur Rahman (1979), *Islam,* Chicago: The University of Chicago Press, h,. 129
[33] *Ibid*.
[34] Lihat, Harun Nasution (1973), *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam,* Jakarta: Bulan Bintang. Bandingkan dengan Amin Syukur (1999), *Menggugat Tasawuf: Sufisme dan Tanggung Jawab Sosial Abad 21,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, h. 97-122

sebagi gerakan moral dalam rangka menyempurnakan akhlak manusia dengan cara pembersihan terhadap hati dari kecenderungan nafsu yang destruktif. Biasanya ini dilakukan dengan menjalani fase *takhalli,* (Mengosongkan diri dari sifat-sifat tercela melalui taubat yang sebenarnya), kemudian *tahalli*, (menghiasi diri dengan sifat-sifat terpuji, dengki diganti dengan baik sangka, rakus dengan *qana'ah)* barulah kemudian ia dapat dekat dan menerima kehadiran Allah yang sering disebut dengan *tajalli*. Pada perkembangan selanjutnya, usaha untuk memperbaiki akhlak melalui fase-fase yang telah di sebut di atas dinamakan dengan tasawuf akhlaki.[35]

Tasawuf Akhlaki menekankan bahwa manusia sesungguhnya adalah makhluk moral yang kebutuhannya tidak saja bersifat material tetapi juga bersifat ruhani. Tasawuf akan mengajarkan bahwa kebahagiaan manusia tidak hanya terletak pada kecukupan kebutuhan material atau terpenuhinya kebutuhan-kebutuhan dunia, tetapi sangat ditentukan sejauh mana kebutuhan ruhaninya terjawab. Kebutuhan ruhani akan terpenuhi jika ia selalu melakukan amal-amal yang baik (*amal shaleh)*. Ia akan selalu menghiasi dirinya dengan akhlak yang terpuji. Pada saat yang sama ia akan berjuang untuk menghindarkan diri dari perbuatan-perbuatan tercela.

Jika demikian, Tasawuf sesungguhnya memiliki kemampuan untuk mengobati penyakit-penyakit kejiawaan manusia modern. Tasawuf sebenarnya mampu menjadi solusi bagi krisis kehidupan manusia modern.

Relevansi tasawuf dengan peroblema manusia modern karena tasawuf dapat memberikan keseimbangan baru, kesejukan batin tentu saja tanpa melupakan aspek Syari'ah. Ia bisa dipahami sebagai bentuk tingkah laku melalui pendekatan tasawuf akhlaki yang menekankan aktivitas yang membimbing manusia pada tingkah laku mulia seperti memperbanyak ibadah sunnah, pembacaan wirid, zikir dan sebagainya. Bisa juga dengan memuaskan dahaga intelektual melalui pendekatan tasawuf falsafi, tasawuf yang menekankan pada pemikiran yang rasional dan intuitif.

Tasawuf bisa diamalkan oleh setiap muslim dari lapisan sosial manapun selama mereka mau melakukan *riyadah* (latihan) dengan cara menempuh

[35] Istilah *Takhalli, Tahalli* dan *Tajalli* lebih popular dalam wacana Tasawuf Akhlaqi. Tasawuf Akhlaqi menjadikan tasawuf sebagai upaya untuk membersihkan diri dari berbagai sifat-sifat yang tercela. Intinya tasawuf akhlaki lebih focus pada perbaikan akhlak. Lebih luas lihat, Mustafa Zahri (1991), *Kunci Memahami Ilmu Taswufi,* Surabaya: Bina Ilmu, h.. 245. lihat lebih lanjut, M. Jamil (2004), *Cakrawala Tasawuf: Sejarah, Pemikiran dan Kontekstualitas,* (Jakarta: Ciputata, 2004) hal. 44

maqam (*station*) seperti taubat, sabar, rida, wara, ma'rifah dan sebagainya, juga melakukan mujahadah berperang melawan kecenderungan-kecenderungan nafsu rendah *(bahimiyyah, sabi'iyah* dan *syaithoniyah*) sehingga ia mampu memperoleh ketenangan (pribadi yang *muthmainnah*) dengan melewati *ahwal*.[36]

Sepertinya proyek modernitas telah menjadikan kehidupan manusia tidak lagi seimbang antara kebutuhan ruhani dengan kebutuhan jasmani. Dominasi kebutuhan-kebutuhan manusia yang bersifat materialistik dan rasionalistik, membuat kebutuhan-kebutuhan manusia yang bersifat rohani, spiritualitas menjadi tidak terpenuhi. Akibatnya manusia mengalami disharmonisasi internal. Muncullah penyakit-penyakit kejiwaan sebagaimana yang telah disebut di muka. Sebagai jalan keluar, Tasawuf adalah sebagai pilihan yang tepat untuk menyeimbangkan kembali kebutuhan manusia tersebut.

Sampai di sini penting untuk di catat, ilmu yang telah berkembang beberapa abad yang lalu tidak serta merta dapat diterapkan dalam kehidupan modern saat ini. Kendatipun di sadari spiritualitas merupakan satu-satunya jalan keluar terhadap persoalan modernitas, namun tidak berarti konsep-konsep tasawuf yang dikembangkan ulama-ulama sufi akan efektif dalam mengatasi masalah tersebut. Alih-alih dapat menjadi solusi, konsep tasawuf yang klasik tersebut dapat menjadi kontra produktif.

Mengapa demikian? jawabnya adalah dalam rentang waktu yang cukup panjang tasawuf telah disalahpahami. Kesalahpahaman terhadap Tasawuf dapat dilihat pada anggapan sebagian besar ummat bahwa *Pertama,* Tasawuf hanya menyangkut urusan akhirat dan tidak mementingkan kehidupan dunia. Terminologi zuhud seringkali dipahami sebagai aktivitas yang menjauhi bahkan membenci dunia.[37]

*Kedua,* Tasawuf diidentikkan dengan Tariqat sehingga terbayanglah dibenak sebagian orang bahwa tasawuf merupakan aktivitas sekelompok orang yang melakukan suluk di pondok-pondok tariqat tertentu, meninggalkan keluarga berhari-hari mulai dari 7 hari 40 hari bahkan ratusan hari. Pada hal tarekat sebagaimana yang disebut oleh Muhammad Amin Kurdi adalah pengamalan syari'at dan dengan tekun melaksanakan ibadah dan menjauhkan diri dari

---

[36] Tema-tema ini dibicarakan di dalam bab *maqamat dan ahwal.* Lihat, Ibrahim Basyumi (1979), *Nasy'at al-Tasawuf al-Islami,* Mesir: Dar al-Ma'arif, h. 119. lihat juga Al-Kalabazi (t.th), *op.cit,*. h. 104-112. Bandingkan dengan Abi al-Qasim Abdul al-Karim Hawazin al-Qusyairi (t.th), *Risalah al-Qusyariyah fi 'Ilm al-Tasawuf,* Beirut: Dar al-Khairat.

[37] Haidar Bagir (2002), "Manusia Modern Mendamba Allah" Pengantar dalam, *Manusia Modern Mendamba Allah: Renungan Tasawuf Positif,* Jakarta: IIMaN dan Hikmah, hal. xv

sikap mempermudah pada apa yang tidak boleh dipermudah.[38] Dari definisi tersebut tarekat identik dengan latihan-latihan atau amalan-amalan yang khas dalam bimbingan seorang mursyid. Dalam makna yang lebih luas, tarekat juga mengandung arti organisasi (tarekat) yang memiliki seorang pembimbing (syaikh, mursyid), upacara ritual dan bentuk-bentuk zikir tertentu.[39]

*Ketiga*, Tasawuf hanya bisa diikuti oleh orang-orang yang sudah tidak lagi memiliki kesibukan duniawi, umumnya sudah tua-tua sehingga dapat beribadah dengan tenang. Pemahaman ini sebenarnya kelanjutan dari kekeliruan dalam memahami makna zuhud.[40]

*Keempat,* Tasawuf dipandang sebagai perbuatan bid'ah karena tidak memiliki nash-nash yang kuat dan juga tidak dijumpai preseden historisnya pada Rasulullah saw. Bagi sebagian orang yang tidak setuju dengan tasawuf sering menyatakan, menghubungkan ajaran tasawuf dengan Al-Qur'an dan Hadis serta praktik kehidupan Rasul dan para sahabat adalah satu bentuk pemaksaan untuk menjustifikasi keberadaan tasawuf.

Kesalahapahaman inilah yang membuat konsep-konsep tasawuf tidak lagi menarik untuk dikaji dan diamalkan umat Islam. Dalam konteks demikian, akhir-akhir ini ada kecenderungan besar untuk memodifikasi konsep-konsep tasawuf tersebut agar sesuai dengan perkembangan dunia modern. Modifikasi itu bisa dilihat dalam bentuk kontekstualisasi doktrin tasawuf dalam kehidupan modern dengan lebih banyak mengangkat kasus-kasus riil di masyarakat, lalu dicarikan jalan keluarnya dengan pendekatan sufistik.[41] Ada juga yang menggunakan alat-alat teknologi canggih dan ada juga yang telah menggunakan media *training* untuk melakukan olah bathin.

Contoh yang dapat dikemukan berkenaan dengan modifikasi ajaran-ajaran tasawuf misalnya dapat dilihat pada training ESQ. Di dalam training ini peserta diajak untuk mengenal potensi dirinya dan mampu mendengarkan suara jiwanya. Ajaran ESQ sesungguhnya merupakan modifikasi dari ajaran

---

[38] Lihat, Abd al-Qadir Mahmud (t.thn), *Al-Falsafa Al-Shufiyah fi Al-Islam,* Kaherah: Dar Al-Fikri Al-Arabi, h.. 495-496.

[39] Lebih lanjut lihat, Ahmad Amin (1969), *Zuhr Al-Islam,* Juz: IV, Beirut: Dar Al-Kitab Al-'Arabi, h. 163

[40] Haidar Bagir (2002), *op.cit.,* h. xv

[41] Kasus-kasus yang dimaksud adalah berkisar pada masalah keluarga seperti pertengkaran antara suami dan istri. Juga kasus-kasus yang terjadi di tempat kerja, seperti etos kerja yang rendah, tidak disiplin, dan perbuatan penyimpangan lainnya seperti *mark up* dan sebagainya. Adapun pendekatan tasawuf yang dimaksud misalnya bagaimana mengoptimalkan sabar, mengendalikan emosi dan sebagainya.

Ihsan (1), Rukun Iman yang enam dan Rukun Islam yang lima. Dari ajaran 165 inilah, ESQ mengembangkan sebuah model bagaimana membangkitkan kecerdasan emosional dan spiritual peserta. Diharapkan setiap peserta dapat mengenal dan mendengar suara jiwanya. Di samping itu, dengan menggunakan alat multi media, peserta juga diajak untuk "mengenal" Allah SWT. lewat ciptaannya di alam raya ini.[42]

Sedangkan di Sumatera Utara, satu-satunya lembaga yang intens melakukan pelatihan olah batin atau apa yang dikenal dengan Pesantren Qalbu adalah Yayasan IPMD (Ikatan Pelajar-Mahasiswa Deli).[43] Pesantren Qalbu sebagai media pelatihan yang rutin dilaksanakan oleh IPMD bertujuan untuk mengarahkan manusia bagaimana ia dapat mengenal dirinya, mengenal potensi qalbunya, memiliki keterampilan bagaimana melakukan *tazkiyat al-nafs,* melakukan zikir dan mengembangkan potensi spritualitasnya.

Peserta Pesantren Qalbu adalah para pejabat setingkat kepala dinas, pegawai negeri, pengusaha dan kalangan umum. Mengapa tekanannya lebih berat ke birokrat dan pengusaha. Ternyata tujuan luhurnya adalah jika mereka telah mampu mengenal dirinya dan dapat menghiasi diri dengan akhlak-akhlak terpuji maka hal ini akan berdampak luas dalam pelayanan mereka sehari-hari sebagai pegawai negeri. Sedangkan bagi pengusaha, dengan pelatihan ini mereka diharapkan dapat menjalankan bisnisnya dengan jujur dan peduli dengan orang lain.

Pada diri manusia ada potensi yang diciptakan secara fitri, berfungsi sebagai penggerak tingkah laku manusia. Penggerak tingkah laku ini mempunyai peranan penting sekurang-kurangnya dalam dua hal, 1). Mewarnai corak tingkah laku manusia dan, 2) Menentukan makna atau nilai dari perbuatan tersebut.[44]

Adapun potensi-potensi diri tersebut adalah, *Pertama, Fitrah* : Dalam bahasa Arab fitrah berarti belahan, kejadian dan penciptaan. Jika dihubungkan dengan manusia maka yang dimaksud dengan fitrah ialah apa yang menjadi kejadiaan atau bawaannya sejak lahir atau keadaan semula jadi. Makna ini terkandung pada (Q.S : al-Rum: 30)

---

[42] Di cover bukunya Ary Ginanjar menyebut ESQ berdasarkan 6 Rukun Iman dan 5 Rukun Islam. Lihat, Ary Ginanjar Agustian (2002), *ESQ: Emotional Spiritual Quotient,* Jakarta: Penerbit Arga. Bandingkan dengan, Danah Zohar dan Ian Marshall (2002), *SQ: Memanfaatkan Kecerdasan Spiritual dalam Berpikir Integralistik dan Holistik untuk Memaknai Kehidupan,* Bandung: Mizan, khususnya bab I.

[43] Latar belakang pendirian IPMD dapat dilihat pada Syaruifuddin Siba (2002), *Membangun Tangga, Cita-Cita Anak Desa,* (Medan: IPMD Press,

[44] Achmad Mobarok (2000),*op.cit.,* h. 143-153

Manusia secara fitrah cenderung pada hanif (cenderung pada kebenaran). Kecenderungan ini hakikatnya tidak dapat ditolak manusia. Sekiranya ada manusia yang berbuat buruk, sebelum itu dilakukannya sebenarnya ia telah melakukan peperangan dengan sendirinya.[45] *Kedua, Syahwah*: Dalam bahasa Arab syahwah bermakna menyukai atau mnyenangi. Jika dihubungkan dengan manusia maka syahwah berarti kerinduan nafs terhadap apa yang dikehendakinya. Dalam al-Qur'an dapat dilihat syahwah atau obyek yang selalu diingini manusia seperti wanita-wanita, anak-anaka, harta yang banyak, kuda pilihan, binatang ternak dan sawah lading.(Q.S : Ali Imran/14). Mencermati al-Qur'an, ditemukan dalam diri manusia keinginan-keinginan untuk melakukan terhadap hal-hal yang memberi kepuasan seksual, kepuasan kepemilikan, kenyamanan, dan harga diri. Dan ini semua adalah penggerak manusia untuk melaklukan sesuatu.[46]. *Ketiga, Hawa*; Dalam bahasa Arab bermakna kecenderungan manusia kepada syahwat dalam makna yang negatif. Ada isyarat dalam al-Qur'an orang yang memperturutkan hawanya akan mengalami kejatuhan dalam kesulitan besar dalam hidup dan diakhirat akan dimasukkan ke dalam neraka.[47]

## Penutup

Dalam tinjauan tasawuf, ketiga hal inilah yang menjadi dorongan, motivasi manusia melakukan perbuatan-perbuatan dalam kehidupannya. Persoalannya adalah bagaimana ia menjadikan potensi fitrah itu dapat memperdengarkan suara kebenaran dengan nyaring sehingga manusia tidak terperosok dalam lembah kemaksiatan. Bagimana pula menekan syahwah yang sebenarnya positif itu dapat bertahan pada sikap yang moderat, tidak melampaui batas dan mengikis habis dorongan hawa yang cenderung pada hal-hal yang negatif. Persoalan inilah yang menjadi perhatian ilmu tasawuf. Adapun dasar pemikirannya adalah, apabila manusia dapat membersihkan kecenderungan negatif dalam dirinya maka dampaknya akan terlihat dalam tingkahlakunya sehari-hari yang selalu memperlihatkan perbuatan baik sehingga pada gilirannya ia mampu menunjukkan sifat-sifat Tuhan dalam dirinya. Inilah yang disebut dengan *Insan kamil.*[48]

---

[45] *Ibid.,*
[46] *Ibid.,*
[47] *Ibid.,*
[48] Kajian yang mendalam tentang Insan Kamil dapat dilihat pada, Yunasril Ali (1997), *Manusia Citra Ilahi* Jakarta: Paramadina.

LDNU
LEMBAGA DAKWAH
NAHDLOTUL 'ULAMA

# PROF. DR. H. MUZAKKIR, M.AG:

# DARI TASAWUF QUR'ANI MENUJU TASAWUF SOSIAL

# Prof. Dr. H. Muzakkir, M.Ag: DARI TASAWUF QUR'ANI MENUJU TASAWUF SOSIAL

**Azhari Akmal Tarigan**

## Pendahuluan

Pada tahun 2008 Penerbit Rajawali menerbitkan sebuah buku yang berjudul, *Urban Sufism*. Buku tersebut merupakan kumpulan artikel para ahli. Adapun editor buku tersebut adalah Martin van Bruinessen dan Julia Day Howell. Pada awalnya buku ini berjudul Sufism and The Modern in Islam yang terbit tahun 2006. Oleh sebab itulah di dalam pengantarnya yang panjang, Azyumardi Azra memberi judul Sufisme dan "Yang Modern." Tidak tanggung-tanggung paragraf pertamanya, Azra sudah menyentak pembacanya dengan mengatakan,

> "Apakah relevansi sufisme dengan "yang moder" (*the modern),* modernitas dan juga modernisasi ? Mungkinkah sufisme bisa bertahan di tengah sikap kritis kalangan muslim sendiri terhadap sufisme ? Apakah sufisme dapat *survive* di tengah deru modernitas yang bertumpu pada rasionalitas dan efisiensi; dan siap menggilas segala sesuatu dalam kehidupan yang tidak cocok dengan paradigma modernitas ini?[1]

Pada saat itu, Muzakkir yang merupakan dosen Fakultas Ushuluddin dan Studi Islam UIN.SU sedang menulis disertasi di Universitas Malaya - Universitas yang sering disebut sebagai UI-nya Malaysia – berkenaan dengan fenomena orang kota mencari Tuhan. Istilah orang kota mencari Tuhan ini sebenarnya kalimat yang dipilih untuk menggambarkan kecenderungan baru di masyarakat yang sedang mengalami eforia spiritualitas. Manusia sesungguhnya sedang memasuki apa yang disebut dengan era spiritualitas. Contohnya tampak pada maraknya kelompok-kelompok pengajian yang mengadakan

[1] Azyumardi Azra, "Sufisme dan "Yang Modern" dalam, *Urban Sufism*, Martin van Bruinessen dan Julia Day Howell, Jakarta: Rajawali Pers, 2008, h. iii.

zikir massal bahkan kolosal, pelatihan-pelatihan spiritual dan gerakan *new age* lainnya.[2] Tentu saja contoh ini belum pernah terjadi sebelumnya.

Setelah terbitnya buku tersebut, Muzakkir seakan memperoleh justifikasi bahwa apa yang akan ditelitinya dalam rangka menyelesaikan studi S3 nya di Malaysia layak dan juga menarik. Sejak saat itulah, guru besar yang memperoleh jabatan akademik tertinggi sejak tanggal 1 Oktober 2015, menjadi pengamat, pengkaji dan peneliti urban Sufism.

Disertasinya yang setelah dibukukan berjudul, *Mengenal Diri Menggapai Ilahi: Studi Dinamika Urban Sufism Masyarakat Perkotaan*ditambah bukunya yang berjudul, *Urban Sufism: Orang Kota Mencari Tuhan,* meneguhkan bahwa Muzakkir adalah di antara sedikit guru besar – untuk tidak menyebut yang pertama – yang memiliki *concern* pada isu-isu *urban Sufism* dan spiritual era.Tidaklah mengherankan pada beberapa bukunya isu-isu tasawuf dan modernita tetap saja disinggung dengan aksentuasi yang berbeda-beda.

Artikel ini akan menjelaskan secara gamblang kiprah Prof. Muzakkir, M.Ag sejak masa yang kecil sampai keberhasilannya meraih gelar Guru Besar dalam Ilmu Tasawuf di UIN. SU. Pada bagian akhir juga akan disinggung pemikirannya tentang tasawuf dan obsesinya dalam studi tasawuf di masa depan.

## Sketsa Singkat Perjalanan Hidup

Muzakkir yang oleh orang tua kerap dipanggil Dedek, lahir pada tanggal 22 juli 1970. Namun di dalam akte kelahirannya ditemukan tanggal yang berbeda, tanggal 11 januari 1969 di kota Lhoksumawe. Mengapa demikian? Pada saat itu, untuk masuk sekolah dasar di Aceh, setiap calon siswa diharuskan berusia 7 tahun. Keinginan Muzakkir yang sangat menggebu untuk bisa sekolah ditambah ukuran badan yang memang sudah pantas, akhirnya usianya dimundurkan satu tahun. Jadilah tanggal lahirnya yang tertulis di dokumen resmi 11 Januari 1969. Muzakkir adalah anak kedua dari pasangan T. Syahrul Nyak Gam lahir di Sigli, pegawai Duwane – sekarang namanya Bea Cukai- dan Cut Kartini, asli orang Aceh Timur, tepatnya lahir di Idi.

Saudara satu-satunya bernama Syariful Alam yang saat ini tercatat sebagai pegawai di PD Pembangunan Kota Medan. Jarak kelahiran keduanya sebenarnya cukup jauh. Lebih kurang 7 tahun. Mungkin ini lah sebabnya,

[2] Lihat, Nurcholish Madjid (ed), *Kehampaan Spiritual Masyarakat Modern,* Jakarta: Media Cita, 2000.

kehadiran Muzakkir kala itu sangat dinantikan oleh ayah-bundanya. Sampai-sampai bundanya sempat bernazar. Keduanya bertumbuh dalam balutan cinta kasih ayah bundanya. Tidaklah mengherankan jika keduanya hidup dalam jalinan persaudaraan yang melampaui kebanyakan orang yang bersaudara. Bang Ful, begitu abangnya sering dipanggil, menjelma sebagai seorang kakak yang tidak saja berperan sebagaimana lazimnya saudara kandung tetapi juga berfungsi "sebagai ayah," setelah ayahandanya berpulang pada tahun 1991.

Muzakkir kecil hidup dalam suasana pendidikan agama yang sangat baik. Bundanya memiliki sebuah harapan besar bahkan dapat disebut cita-cita. Ia ingin anaknya menjadi da'i, ustaz bahkan ulama. Nama Muzakkir yang dilekatkannya menunjukkan keinginan hati terdalamnya agar sang putra menjadi orang yang selalu memberi peringatan. Menyampaikan kabar baik (*basyira)* dan kabar takut(*nazira*).

Kata muzakkir sendiri yang akar katanya *zakara* dan juga membentuk kata zikir, mengisyaratkan bahwa sang anak akan menjadi da'i, pemberi peringatan dan fokus dalam mengembangkan ilmu tasawuf di tengah-tengah umat. Berbeda dengan masalah fikih yang banyak ustaz atau da'i yang membicarakan, tema tasawuf termasuk topik pengajian yang jarang disentuh. Kalaupun ada terkesan sambil lalu. Dalam konteks inilah, sebagaimana yang terlihat nanti, Muzakkir termasuk salah satu da'i yang konsisten mengusung tema-tema tasawuf.

"Guru yang mengajarkan agama kali pertama adalah bundaku." Tegas Muzakkir. Kemudian ayahanya baik langsung atau tidak langsung. Bahkan Ayah telah memberi contoh konkrit bagaimana sejatinya agama diterapkan dalam kehidupan nyata. bukan hanya diucapkan." Kenang Muzakkir. Dengan bangga Muzakkir menyebutkan bahwa Ayahnya hidup dalam kesederhanaan. Kendati bekerja dibea cukai, peluang untuk mengalirnya semua jenis barang ke rumahnya sangat terbuka, minimal apel dari luar negeri, tak sekalipun itu pernah terjadi." Jika sebagian teman-teman ayahnya, hidup dengan harta berlebih, mereka tetap hidup sederhana bahkan sampai akhir hayatnya, tak sebuah rumah mungilpun terbeli. Jujur dan sederhana dua kata kunci ajaran hidup yang diwariskan sang ayah kepada abang beradik tersebut.

Muzakkir mengaku tidak mudah untuk mengikuti model hidup ayahnya. "Ayah tak pernah terpengaruh untuk melakukan hal-hal buruk. Menariknya, prinsip hidup ayah sangat didukung oleh Bunda". Kenang Muzakkir. Bunda tidak seperti sebagian kecil ibu-ibu yang malah – sengaja atau tidak- mendorong

suaminya melakukan tindakan tidak terpuji.Untuk menopang kehidupan yang serba sederhana, Bunda ikut mencari tambahan uang dengan cara membuat kueh untuk dipasarkan ke warung-warung. Sesekali bunda juga ikut memberikan les masak memasak bagi sebagian masyarakat, khususnya ibu-ibu dan remaja putri agar produktif. Bundaku sejak kecil juga telah ikut menggerakkan ekonomi kerakyatan, kenang Muzakkir.

Sejak kecil, Muzakkir sudah diajarkan untuk selalu dekat dengan masjid. Inilah pelajaran pertama dan sangat penting diajarkan Bundanya. Tidaklah mengherankan jika kata yang paling banyak diucapkan Bundanya setiap hari adalah masjid dan masjid. Setiap kali menjelang azan Maghrib, Bundanya dengan lembut akan memerintahkan Muzakkir agar shalat di masjid. Demikian juga shalat shubuh, lebih-lebih lagi pada bulan Ramadhan. Kebiasaannya, menempatkannya sebagai penggerak bagi kawan-kawannya untuk rajin ke masjid. Pada waktu Dhuha misalnya ia memobilisasi teman-teman SD nya untuk shalat dhuha ke mushalla. Jika sore hari ia pula yang mengajak teman-teman mengajinya untuk shalat ashar di masjid.

Tak terbayangkan sebelumnya jika titik-titik kehidupan Muzakkir banyak ditentukan dari masjid. Bundanya juga tidak berpikir sejauh itu. Juga tidak menyangka bahwa keberuntungan-keberuntungan yang diperoleh putranya di masa dewasanya nanti banyak bermula atau sebagai akibat dari intensitasnya bergaul di masjid. Jika bundanya ditanya, mengapa ia mendorong anaknya untuk rajin ke masjid ?Jawabnya sangat sederhana. Seorang anak muslim harus dibiasakan dekat dengan masjid. Dibiasakan shalat berjama'ah di masjid serta mengikuti pengajian-pengajian. Sehingga pada masa tuanya nanti juga diharapkan dapat menjadi ahli masjid. Logika umumnya, jika seorang anak sejak kecil tak terbiasa dengan masjid, biasanya masa tuanya juga qalbunya tidak akan terpaut dengan masjid.

Siapa yang tahu, jika Muzakkir yang sejak kecil telah bergaul dengan para haji di masjid Istiqamah dan Mushalla Syuhada Jln. Pahlawan, ternyata pergaulannya itu menghantarkannya menjadi orang yang selalu diberi Allah kesempatan untuk mengunjungi Al-Haramain baik dalam kapasitasnya sebagai pembimbing haji ataupun pembimbing umrah. Keinginannya sejak kecil untuk mengenakan kopiah putih, sorban, jubah putih, juga kesukaannya makan korma dan minum air zamzam adalah cerminan dari keinginan hatinya yang terdalam agar kelak di suatu masa bisa mengunjungi baitullah dan tentu saja bisa berbagi oleh-oleh haji dengan orang lain. Kebiasannya menyiapkan rehal untuk para haji yang ingin membaca Al-Qur'an di mushalla ternyata membawa keberkahan sendiri baginya. Bukanlah kebetulan jika pergaulannya

dengan *hujjaj* di masa kecilnya membuatnya dekat dengan *hujjaj* dimasa dewasanya bahkan sampai meraih guru besar.

Siapa yang menyangka, kebiasannya shalat berjama'ah di masjid bersama para *hujjaj,* menjadi jalan baginya untuk belajar Bahasa Arab. Adalah Allah yarham H. Wahab Nasution, pada satu waktu menawarkan kepada Muzakkir untuk mengikuti les bersama anaknya sendiri yang bernama H. Bahauddin– lebih dikenal dengan panggilan bang Lian Batu. Muzakkir menyangka bahwa teman lesnya itu sebaya dengannya, nyatanya tidak. Usia mereka terpaut jauh. Kendati demikian, hubungan keduanya tetap baik bagaikan abang dan adik. Untungnya Muzakkir terus mengikuti les dimaksud. Persentuhannya dengan Bahasa Arab, kelak menghantarkannya menjadi dosen Bahasa Arab di Laboratorium Bahasa di IAIN.SU –sekarang UIN.SU. Karena kemampuan bahasa Arabnya yang sudah baik, para dosen senior seperti Prof. Drs. Harun Harahap, Ustaz Amir Husein Sardany, Pak Daud Ibrahim, tak ragu untuk mengangkatnya sebagai asisten dosen. Akhirnya, inilah jalan yang memuluskannya pindah dari tenaga administrative menjadi tenaga fungsional (dosen).Tidak sulit untuk membalik keadaan ini –kendati dalam khayal. Andai dulu Muzakkir tidak ikut les bahasa Arab, kecil kemungkinan ia akan menjadi dosen IAIN.SU. Muzakkir tetap saja menjadi pegawai IAIN tetapi bukan sebagai dosen.

Demikianlah waktu terus berlangsung. Muzakkir menamatkan sekolah dasarnya di SD Pahlawan tahun 1983. Demikian juga pendidikannya di Madrasah Ibtidaiyyah Al-Washliyyah juga pada tahun yang sama, 1983. Kemudian Muzakkir melanjutkan pendidikannya ke MTsN Medan dan tamat 1986. Sejak kecil prestasi Muzakkir selalu terbaik. Bukan saja ia menjadi juara dikelasnya. Ia juga memiliki kemampuan khusus. Tidaklah heran, jika Muzakkir memiliki spesisalis pembaca do'a di sekolahnya. Biasanya upacara yang diselenggarakan pada hari besar nasional, tugas baca do'a akan diserahkan kepada Muzakkir. Bagi guru-gurunya kala itu, sosok calon ustaz mulai tanpak pada diri Muzakkir kecil.

Satu hal yang tidak kalah pentingnya, Muzakkir memiliki keberanian untuk selalu menjawab dan bertanya tentang banyak hal yang berhubungan dengan pelajaran, lebih-lebih pelajaran agama. Tak jarang, belum lagi pertanyaannya selesai disampaikan sang guru, tangannya sudah menjulang untuk menjawab pertanyaan. Ia menjadi anak yang kerap mendapat perhatian para guru, lebih-lebih guru agama. Tentu bukan saja karena kecerdasannya tetapi juga karena akhlaknya.

Lepas menyelesaikan studinya di Madrasah Tsanawiyah Negeri Medan, Muzakkir melanjutkan studinya di Madrasah Aliyah Negeri (MAN) Medan.

Sekolah ini termasuk sekolah elit di Kota Medan. Sejajar dengan SMANSA (SMA satu). Tidak tanggung-tanggung, Muzakkir masuk di jurusan Fisika. Jurusan paling keren walaupun hal ini lebih merupakan stigma ketimbang fakta. Muzakkir memilih Fisika, karena ia memang ingin jadi pilot. Ayahnya sangat mendukung cita-cita Muzakkir yang ingin jadi pilot. Karena itulah ayahnya rela berletih-letih menghantarkan Muzakkir ke Polonia hanya untuk lihat pesawat terbang.

Pendidikannya di MAN ditamatkannya pada tahun 1989. Sudah menjadi rahasia umum, kecuali segelintir siswa saja yang memilih IAIN.SU, umumnya siswa MAN lebih-lebih jurusan IPA akan memilih perguruan tinggi favorit di Indonesia. Setidak-tidaknya USU. Di sini memang ada persoalan besar dalam konteks sistem pendidikan keagamaan di Indonesia. Ada kecenderungan besar, bahwa lulusan MAN tidak didesain untuk melanjutkan studi ke IAIN.SU. Kalaupun ada itu hanya untuk jurusan agama. Hal inilah yang membuat menteri Agama Munawir Sadzali melahirkan sekolah model yang disebut MAPK (Madrasah Aliyah Program Khusus). Madrasah ini dilahirkan dalam rangka memenuhi kebutuhan perlunya menyiapkan calon ulama yang intelektual dan intelektual yang ulama. Penulis artikel ini bersyukur menjadi salah seorang yang beruntung karena mengikuti dan menyelesaikan pendidikan di MAN-MAPK Koto Baru Padang Panjang, Sumatera Barat.

Demikianlah, kendatipun sejak kecil, Muzakkir tumbuh dan berkembang dalam lingkungan yang sangat agamis, namun tetap saja ia bersikukuh ingin jadi pilot. Walaupun sesekali Muzakkir berdiri di mimbar pada saat Masjid masih sunyi, mencoba-coba untuk jadi khatib, keinginan kuatnya tetaplah ingin menerbangkan pesawat, menjelajah tidak saja di seluruh nusantara tetapi juga dunia.

Setelah Ijazah MAN dipegangnya, bagaikan pucuk dicinta ulampun tiba, Muzakkir membaca pengumuman tentang penerimaan calon pilot. Segera ia siapkan segala berkas yang diperlukan, mulai dari ijazah, KTP, surat lamaran, surat kesehatan dan segala persayaratan yang diperlukan. Bergegas ia menghantarkannya ke Polonia. Bersamanya ada Mahmun Ilyas, teman satu angkatan yang juga ingin jadi pilot. Apa daya, panitia menolak mereka hanya karena lulusan MAN. Muzakkir tidak putus asa. Ia mempertanyakan larangan itu sembari menjelaskan bidang studinya di MAN. "Jurusan saya Fisika. Pak. Apa beda kami dengan SMAN lainnya." Tidak tanggung-tanggung, Muzakkir berani untuk diuji. Akhirnya panitia memutuskan untuk bertanya ke pusat. Satu jalan terbuka, MAN diizinkan mendaftar untuk ujian pilot. Peristiwa itu terjadi pada tahun 1989.

Lebih kurang tiga hari lamanya Muzakkir mengikuti tes itu. Sampailah pada suatu hari tepatnya Senin malam, diumumkan bahwa ia lulus. Tak terbayangkan bagaimana gembiranya Muzakkir saat itu. Di depannya terbayang masa depan yang cerah. Betapa gagahnya ia pada saat menerbangkan pesawat nantinya. Ada banyak bayangan indah yang berkelebat di pikiran Muzakkir. Apa yang dibayangkannya selama ini hampir menjadi nyata, tiba-tiba lamunannya bubar. Panitia mengatakan, besok pukul 8 pagi mereka harus berangkat ke Jakarta mengikuti pelatihan yang sesungguhnya. Mereka dinyatakan lulus dan segera menjalani pendidikan.

Muzakkir terkejut. Terbayang wajah bundanya. Apa yang harus dikatakannya. Jam ditangannya sudah menunjukkan pukul 11.00 wib. Muzakkir bingung. Hatinya gelisah. Khawatir jika bundanya tidak setuju. Ia benar-benar galau. Namun tidak ada pilihan lain. Apapun konsekuensinya harus diterima. Ia harus cerita dengan bunda dan ayahnya.

Muzakkir mengumpulkan semua keberaniannya. Menyusun kata-kata terbaik yang akan disampaikannya kepada bundanya. Bismillah, ia sebut Allah dalam hatinya terucap pelan di bibirnya. Bunda yang selalu mengajarkan kelembutan. Membuatnya berhati-hati untuk menyampaikan apapun. Ia takut bundanya terkejut. Ia tahu, selama ini kendati tak terucap secara jelas, bundanya ingin agar ia menjadi ustaz, bukan menjadi pilot.

"Bu, dedek lulus jadi Pilot. Besok, harus berangkat ke Jakarta. Kita diminta menyiapkan uang sebesar 2 Juta rupiah". Dua juta, masa itu bukan jumlah yang sedikit. Uang itu akan digunakan untuk tiket dan keperluan lainnya. Kalimat-kalimat itu tertata dengan rapi, berlafaz jelas. Suara Muzakkir lirih. Tidak tanpak wajah gembira dan senang. Wajah bunda tetap sendu penuh tanda tanya. Ia dengarkan kata-kata anaknya. Tapi wajahnya dingin. Muzakkir tahu, bahwa Bundanya berusaha untuk menghargai usaha anaknya. Tapi ia tak dapat menyembunyikan suasana hatinya. Ia tak ingin anak yang dulu dinantikannya dalam masa yang panjang, setelah tumbuh remaja, lalu pergi meninggalkannya. Berpisah dalam hitungan jampun terasa bagaikan tahunan. Entah berapa lama masanya pendidikan itu berlangsung. Entah bagaimana pula jika putra bungsunya yang selalu meramaikan hatinya, terbang entah kemana. Melanglang buana dari satu kota ke kota lainnya. Belum lagi jika anak tersayangnya terbang ke luar negeri. Entah berapa lama pula.

Muzakkir terdiam Kaku. Tak kuasa memaksa." Dedek, Ibu tak bisa siapkan apapun. Waktunya sangat mendesak. Dedek besok harus berangkat sementara Ibu tak bisa siapkan apapun." Muzakkir tertunduk. Ia tahu, semua

kalimat bundanya hanya mengandung satu arti. “Tak usahlah berangkat”. Ia terdiam, lalu bergegas ke kamarnya. Pupus sudah harapan. Ia harus mengubur cita-citanya menjadi pilot.

Muzakkir sadar, ia tak boleh berlama-lama dan larut dalam kesedihan. Ia harus melanjutkan kuliahnya. Ia mengikuti tes di USU dan lulus. Bagi anak MAN, jika tak bisa kuliah ke Jawa, apakah UGM, IPB, ITB, atau UI di Jakarta, maka pilihan terakhirnya adalah USU. Bagi jurusan Fisika, tak terbayangkan kuliah di IAIN.SU. IAIN.SU hanya dipilih anak agama dan sedikit anak-anak jurusan IPS.IAIN.SU pada saat itu memang kalah gengsi di banding USU. Ini wajar saja, karena USU termasuk universitas terbaik di Sumatera Utara. Sedangkan IAIN.SU jangankan dengan USU, walaupun perbandingan yang tak seimbang - dengan sesama IAIN yang ada saja, katakanlah dengan IAIN Jakarta dan Jogja, IAIN.SU kalah. Tapi tidak untuk saat ini. IAIN.SU yang telah berubah menjadi UIN.SU sedang bersiap dan berpacu mengejar ketertinggalannya. Bahkan untuk perkembangan ilmu pengetahuan, UIN.SU dengan model integrasi-trandisipliner, pastilah akan meninggalkan perguruan tinggi umum lainnya.

Pada saat yang sama, Bunda juga tak berhenti untuk memotivasi Muzakkir untuk melanjutkan studinya di IAIN.SU. Bunda ingin ia tetap menjadi juru dakwah. Menyampaikan ajaran Islam di tengah-tengah umat. Bunda sepertinya tidak melihat jenis kerja yang lain. Seakan tak ada yang lebih baik melainkan menjadi ustaz. Kendati pada mulanya tak menjadikan IAIN.SU sebagai prioritas, Muzakkir akhirnya memutuskan untuk mencoba. “Apa salahnya mencoba”, ia membatin dalam hatinya.

Muzakkir mengikuti tes di USU dan IAIN.SU. terserah di mana ia diterima. Hasratnya di USU ia penuhi dan dorongan bunda untuk ke IAIN.SU juga diikuti. Keberuntungan berpihak pada Muzakkir. Kedua-duanya lulus. Namun ia harus memilih salah satunya. Kuliah di USU atau kuliah di Fakultas Ushuluddin jurusan tafsir hadis. Muzakkir sempat bimbang. Ternyata Bunda adalah satu-satunya alasan mengapa ia memilih Ushuluddin. Akhirnya dengan mantap ia langkahkan kakinya ke kampus Sutomo. Ia pilih Ushuluddin. Hari itu, Muzakkir seolah-olah kembali kepada habitatnya semula. Menggeluti ilmu agama. Ia kembali ke akar dan karena itulah ia belajar kembali tentang dasar-dasar agama *(ushul al-din)*.

Di Fakultas Ushuluddin, Muzakkir bertemu dengan guru-guru yang amat terpelajar. Guru yang baginya bukan hanya mengajarkan ilmu tetapi juga mengajarkan kehidupan. Bukan hanya menjelaskan teori tetapi bagaimana

ilmu itu diamalkan. Bukan sekedar meraih gelar sarjana tetapi menjadi penarik gerbong peradaban. Guru-gurunya kala itu adalah Prof. Ridwan Lubis, MA, Prof. H. Ali Ya'kub Matondang, Drs. Syamsul Bahri Panggabean, Prof. Dr. Syahrin Harahap, MA Prof. Ramli Abdul Wahid, MA, Prof. Dr. Hasan Bakti, MA, Prof. Dr. Hasyimsyah, MA, Prof. Riva'i Harahap dan Ibu Dra. Lainatu Syifa,– kala itu semuanya belum menjadi guru besar. Mereka bagi Muzakkir adalah guru-guru yang hebat.

Titik kehidupan berikutnya adalah pada saat Muzakkir tercatat sebagai mahasiswa semester IV Fakultas Ushuluddin. Di suatu siang, setelah mengambil tempat kueh di koperasi, Muzakkir melintas di depan biro. Terbaca olehnya info penerimaan PNS baru. Ia melihat peluang ketika salah satu persyaratan pegawai yang diterima adalah lulusan SMA atau sederajat. Itu artinya, lulusan Aliyah boleh mendaftar untuk mnegikuti test tersebut. Tanpa berpikir panjang, Muzakkir tak menyia-nyiakan kesempatan tersebut. Ia tidak ngotot atau berambisi untuk lulus. Namun tetap saja ia menaruh harapan untuk bisa lulus.

Tentu Muzakkir tak pernah menyangka, keikutsertaannya pada test tersebut menjadi titik balik kehidupannya yang penting jika tak ingin disebut yang sangat penting. Ia lulus tanpa melakukan upaya apapun seperti yang umumnyabanyak dilakukan orang di luar sana. Muzakkir tetap meminta restu ayah dan bunda serta memohon do'a dan dukungan dosen senior yang selalu membimbingnya, Drs. H. Daud Ibrahim yang kala itu menjabat Pembantu Rektor I. Memang pada saat itu, model seleksi yang terpusat di Jakarta, memberikan jaminan bahwa ujian akan berlangsung objektif. Semua peserta akan bersaing secara sehat dan jujur. Baginya kelulusan menjadi pegawai IAIN.SU adalah satu keberkahan Allah. Seakan Allah mengganjar kepatuhannya kepada Ibunda, dengan yang lebih baik. Menjadi pilot tentu hebat. Bergengsi dan terhormat. Menjadi mahasiswa USU juga kren. Namun adalah lebih terhormat di dunia dan di akhirat menjadi ustaz dan ulama.

Menjadi pegawai IAIN.SU, menghantarkannya menjadi dosen dan memperoleh gelar tertinggi dalam jabatan akademik, menjadi Guru Besar. Saat ini, tutur Muzakkir, hikmah menjadi tersingkap jelas. Bisa jadi ia sempat kesal, pada saat bundanya tak memberi izin kepadanya untuk menjadi pilot. Juga sedikit kecewa ketika bunda tak mendukungnya untuk kuliah di USU. Apa yang dilihatnya pada masa lalu sebagai sebuah kerugian ternyata di dalamnya tersimpan banyak kebaikan yang tak berhingga.

Demikianlah, sambil menyelesaikan studinya di Fakultas Ushuluddin, Muzakkir menjalankan tugasnya sebagai tenaga administratif di Fakultas

Tarbiyah. Kemudian ia dipindahkan menjadi pegawai laboratorium bahasa. Satu lagi hikmah kehidupan yang didapatkan Muzakkir adalah, kursus bahasa Arab yang dulu diikutinya, ternyata amat berguna. Tidak saja membuatnya memiliki kesempatan menjadi pengajar di laboratorium Bahasa tetapi juga menjadi sebab ia bisa beralih dari tenaga administratif menjadi dosen.Kalau kemampuan bahasa Arabnya tidak bagus, adakah alasan bagi Prof. Harun Harahap untuk memindahkan Muzakkir dari pegawai tarbiyah menjadi pegawai laboratorium bahasa. Justru karena itu pulalah ia dapat menyelesaikan studinya di Ushuluddin dan pada saat yang sama tetap tercatat sebagai PNS IAIN.SU.

Satu hal lagi yang penting dalam sejarah perjalanan hidup Muzakkir, ternyata karir dakwahnya dimulai pada saat ia menjadi pegawai laboratorium bahasa IAIN.SU. Di suatu hari jumat ia diminta Prof. H. Abdullah Syah, MA, saat itu menjadi pembantu Rektor I, untuk berkhutbah di Masjid Al-Hidayah di Jln. Gatot Subroto, Medan. Sebenarnya pada jum'at itu adalah jadwal Prof. Abdullah Syah. Berhubung beliau berhalangan, ia menunjukkan Drs. Ahmad Suhaimi, dosen Fakultas Syari'ah. Disebabkan Ustaz Suhaimi berhalangan, maka Ustaz Suhaimi meminta Muzakkir untuk menggantikannya.Berkhutbah lebih kurang 20 menit, ternyata menghantarkan Muzakkir menjadi salah satu ustaz yang berkelas di kota Medan.

Sejak saat itu, Muzakkir ditabalkan sebagai ustaz muda atau khatib muda IAIN.SU. Tugas pertamanya adalah menjadi khatib cadangan bagi pimpinan IAIN.SU yang kebetulan berhalangan. Sudah rahasia umum, kalau ada yang berhalangan, maka Muzakkir yang ditunjuk menjadi penggantinya. Berita dari mulut ke mulut juga tersiar sangat cepat. Muzakkir mampu menyampaikaan khutbah dengan baik. Mampu menyusun materi khutbah yang sistematis dan mudah dicerna. Untuk ustaz muda yang baru muncul, Muzakkir berhasil mencuri perhatian tidak saja para pimpinan IAIN.SU tetapi juga jama'ah masjid yang dikunjunginya. Rektor IAIN. SU saat itu, Drs. H. Nazri Adlani juga pernah memintanya untuk menggantikan khutbah di BKKBN.Prof. Ridawan Lubis jangan ditanya lagi. Muzakkir memang tidak punya jadwal tetap saat itu, namun hampir setiap jumatia selalu mengisi khutbah di berbagai masjid dan instansi di kota Medan.

Bukan saja menggantikan pimpinan IAIN.SU untuk khutbah, oleh beberapa dosen, Muzakkir juga diminta untuk menjadi asisten di perguruan tinggi swasta, menjadi tepatnya di Sekolah Tinggi Bahasa Asing Swadaya. Di antaranya adalah Alm H. Tengku Amir Husin Sardany yang memintanya untuk mengajar etika di kampus tersebut. Saat itu, Ia tentu tak berpikir bahwa Swadaya menjadi salah satu tempat bersejarah dalam hidupnya. Beberapa kali pertemuan,

seorang mahasiswi Jurusan Bahasa Inggris berhasil menarik perhatian Muzakkir. Ia tertarik karena mahasiswi yang bersangkutan, sepertinya tidak perduli dengan mata kuliah etika yang diasuhnya. Konsekuensinya, mahasiswi tersebut tidak lulus pada mata kuliah dan harus mengulang semester yang berikutnya.

Sampailah pada satu kesempatan, mahasiswi tersebut meminta Muzakkir untuk memberi ceramah pada satu acara pengajian di kampus. Dari sinilah, Ia melihat sisi lain mahasiswi yang terlanjur dicapnya cuek dan malas. Ada nuansa baru yang muncul dari pertemuan tersebut. Seakan sudah di atur oleh Allah SWT, Muzakkir juga diundang oleh orang tuanya untuk berkhutbah di Masjid Taqwa Tj.Rejo, masjidnya Muhammadiyah.Kebetulan orang tuanya adalah pengurus Muhammadiyah di tingkat ranting. Dari sini Muzakkir menemukan satu hal baru."Pak T. Ishar Al-Haj almarhum memiliki pemahaman keagamaan yang luas, fleksibel dan tidak fanatik, komentar Muzakkir buat mertuanya itu. Artinya, kendatipun Muzakkir memiliki latar belakang Al-Washliyah, Pak Tengku Ishar Al-Haj dan Hj. Chairani, bisa menerima. Hal ini menjadi daya tarik sendiri bagi Muzakkir.Baginya kedua mertuanya itu tidak hanya saleh tetapi juga memiliki wawasan keagamaan yang luas.Bahkan memiliki kepedulian terhadap agama yang tinggi. Mereka membangunkan gedung yang dipersiapkan untuk majlis Ta'lim dan KBIH, tempat di mana Muzakkir memberikan pencerahan buat umat ini.

Rahasia ada di tangan Allah SWT. Mahasiwi yang pada mulanya cuek akhirnya berubah menjadi mahasiswi yang rajin dengan studinya. Tengku Rahmi Barzani, mahasiswi yang telah merebut hati Muzakkir, akhirnya dipersuntingnya pada tanggal 29 Juni 1997. Saat ini telah dikaruniai dua orang anak, Mufidah Khalisha Moeza dan Haris Multazam.

Pada saat Muzakkir ingin mengurus proses alih status dari tenaga administratif menjadi tenaga fungsional dosen, muncul peraturan yang menyatakan bahwa alih status dibenarkan sepanjang pegawai yang bersangkutan telah terdaftar sebagai mahasiswa S2. Setidak-tidaknya telah dinyatakan lulus. Itu artinya Muzakkir harus segera mengikuti program studi S2. Pada tahun itu juga, Muzakkir mendaftarkan dirinya untuk mengikuti test s2. Namun apa hendak dikata, ia tidak lulus. Harapan untuk segera menjadi dosen, kembali pupus.

Tahun berikutnya, Muzakkir mencoba kembali untuk mengikuti test S2. Beliau berhasil lulus di program Pemikiran Islam S2 IAIN.SU Medan. Saat itu, kelulusan test S2 ditentukan sepenuhnya oleh pusat karena berkaitan erat dengan bea siswa. Kembali Muzakkir harus menggali kemampuan intelektualitasnya. Kuliah di S1 berbeda dengan kuliah di s2. Setiap mahasiswa

tidak saja dituntut untuk membaca banyak buku, terutama referensi-referensi yang umumnya ditulis dalam bahasa Arab dan Inggris, tetapi mahasiswa juga dituntut untuk menulis makalah. Menata alur pikirnya sendiri sehingga makalah itu benar-benar logis. Memuat problema akademik yang selanjutnya dipecahkan setelah riset kepustakaan.

Tentu yang sangat membahagiakan, Muzakkir bertemu dengan dosen-dosen yang dulu telah mendidiknya di S1. Sebut saja Prof. Ridwan Lubis, MA dan Prof Syahrin Harahap. Ditambah lagi dengan dosen-dosen dari fakultas lain, semisal Prof. Dr. Nur A. Fadhil Lubis, MA, Prof. Dr. H.M. Yasir Nasution dan Prof. Dr. AMiur Nuruddin. Ia mendapatkan suasana akademik yang benar-benar berbeda. Islam sebagai objek kajian dan Islam sebagai agama dengan seperangkat ajaran yang harus dilaksanakan menjadi jelas perbedaannya.Hal ini sangat ditekankan di S2, agar Islam bisa dikaji dengan optik yang benar-benar baru.

Sewaktu S1, Muzakkir kuliah di Prodi Tafsir Hadis. Sebenarnya minatnya terhadap tasawuf telah tumbuh pada masa itu. Bukankah mata kuliah tasawuf menjadi mata kuliah inti di Fakultas Uhsuluddin, kendatipun prodi yang dipilihnya adalah tafsir hadis. Namun tasawuf sebagai sebuah kajian dengan spectrum yang luas belum begitu menguat. Sampailah ia bertemu dengan Dr. Samad Kamba, dosen Pascasarjana IAIN.SU yang sengaja di undang dari Bandung. Dr. samad benar-benar sangat menguasai tasawuf. Hal ini terlihat dari caranya menyampaikan materi perkuliahan. Salah satu materi kuliah yang sangat berkesan bagi Muzakkir adalah ketika Dr. Samad membandingkan konsep *mahabbah* Rabi'ah dengan konsep cinta kasihnya Kristen.Uraiannya sangat luar biasa dalam dan menyentuh. Agama jika ditarik ke aspek esoterisnya– bukan eksoterisnya- akan memiliki titik temu. Ajaran kasih sayang sesungguhnya menjadi inti dari semua agama. Dengan kata lain, semua agama mengajarkan kasih sayang dan menolak segala bentuk kekerasan.

Pada saat yang sama, Muzakkir juga tertarik dengan konsep etika Qur'ani. Sewaktu studi S2 di IAIN.SU, sebagai mahasiswa PPS UIN.SU, Muzakkir juga sudah berkenalan dengan karya-karya Toshihiko Izutsu cukup fenomenal, *Ethico Religious Concepts in the Qur'an* (*Konsep-Konsep Etika Religius dalam Qur'an)* dan *The Concepts of Belief in Islamic Theology; A Semantical Analysis of Iman and Islam* (*Konsep Kepercayaan dalam Teologi Islam: Analisis Semantik Iman dan Islam.* Tentu tidak kalah pentingnya dengan karya Fazlur Rahma yang berjudul, *Tema-Tema Pokok Al-Qur'an.* Karya-karya cendikiawan muslim di atas sangat menginspirasi Muzakkir untuk menggali landasan etik Al-Qur'an. Pada gilirannya dari sinilah ia mengembangkan kajiannya tentang tasawuf Qur'ani.

Baginya inti tasawuf amali itu terletak pada akhlak. Salah satu aspek yang disoroti Muzakkir adalah konsep amanah. Amanah bukan konsep sederhana seperti yang dipahami umumnya masyarakat. Amanah bukan sekedar persoalan menitipkan barang. Amanah lebih luas dari itu. Amanah menyangkut totalitas kehidupan manusia di muka bumi ini baik dalam konteks hamba Allah ataupun dalam konteks khalifah di muka bumI. Inilah yang mendorongnya untuk menulis konsep Amanah dalam Al-Qur'an. Sebenarnya motivasi Muzakkir untuk menulis tafsir maudhu'i, juga disebabkan pada masa itu kajian-kajian tafsir maudhu'i sangat diminati. Lebih-lebih Prof. Quraish Shihab menerbitkan buku-bukunya yang bernuansa maudhui, sebut saja misalnya, *Membumikan Al-Qur'an* dan *Wawasan Al-Qur'an.*

Tesisnya tentang Konsep Amanah, tepatnya, *Menjaga Amanah: Studi Tentang Konsep Amanah dalam Al-Qur'an dan Implikasinya dalam kehidupan,* telah diterbitkan oleh CItapustaka Media pada tahun 2003 dan diberi pengantar prof. Dr.Syahrin Harahap. Tesis itu sesungguhnya menjadi titik balik Muzakkir untuk terus menggali konsep-konsep etika Qur'ani. Dalam kesimpulan tesisnya ia menuliskan:

> Pelaksanaan amanah dalam kehidupan sosial memiliki dampak yang cukup luas dan melingkupi segala aspek kehidupan manusia. Pelaksanaan amanah dalam kehidupan manusia akan melahirkan sebuah tatanan sosial yang aman, damai dan tenteram. Sebaliknya pengabaian amanah (khianat) dalam kehidupan sosial akan melahirkan tatanan sosial yang kacau dan dapat menimbulkan kerusuhan sosial dengan memunculkan rasa dendam dan saling bermusuhan. Penekanan Al-Qur'an untuk berprilaku amanah dan menghindarkan perilaku khianat adalah sebagai upaya rekayasa Al-Qur'an untuk melahirkan tatanan kehidupan masyarakat yang bermoral.[3]

Studi etika Qur'ani yang sudah dimulainya di S2, mendorong Muzakkir untuk terus melakukan penelitian sederhana –sebagaimana yang terlihat nanti- studi tasawuf yang berbasiskan Al-Qur'an. Oleh sebab itulah, baik dalam ceramah atau tulisannya, pada saat membahas konsep-konsep tasawuf, katakanlah membahas maqam-maqam, selalu saja ia mendasarinya dengan konsep Al-Qur'an.

Persentuhan Muzakkir dengan dosen-dosen terbaik IAIN.SU selama kuliah di PPS IAIN.SU memotivasi Muzakkir untuk meneruskan studinya

[3] Muzakkir, *Menjaga Amanah: Studi Tentang Konsep Amanah dalam Al-Qur'an dan Implikasinya dalam kehidupan,* Bandung: Citapustaka, 2003, h. 197.

di S3. Setelah mempertimbangakn banyak hal, akhirnya ia memutuskan untuk kuliah di UM Kuala Lumpur. Pertimbangannya bukan hanya ingin kuliah di negeri orang, tetapi lebih dari itu ia ingin bersentuhan secara akademiks dengan gurus besar tasawuf yang ada di negeri jiran itu. Sebelum memutuskan kuliah di UM, ia juga sudah melakukan penjajakan di UKM. Di sana ada seorang guru besar tasawuf yang bernama Prof. Zakariya Stapa. Namun disebabkan masalah teknis, ia memilih di UM. Di universitas ini ia bertemu dengan seorang guru besar tasawuf yang bernama, prof. Che Zarrina Binti Sya'ari.

Hampir 5 tahun, Muzakkir menyelesaikan studinya di Malaysia. Jauh dari keluarga adalah tantangan tersendiri baginya. "Peranan seorang istri untuk menopang kesuksesan studi itu sangat penting sekali. Saya harus berterimakasih kepada istri saya yang perjuangannya mengurus kedua anak saya itu sangat luar biasa. Mengurus anak yang normal saja sulit, apalagi kalau ada anak kita yang memiliki keterbatasan. Saya salut dengan perjuangan istri saya, T. Rahmi Barzani, yang sangat teliti mengurus Haris Mulatazam. Kendati Haris memiliki keterbatasan namun bagi kami semua, saya, ibunya juga kakaknya, menjadi inspirasi tersendiri. Saya bangga karena istri saya berhasil mengembangkan talenta yang dimiliki Haris. Benar apa yang dinasehatkan ulama kita, di balik kekurangan sesungguhnya ada kelebihan yang dimilikinya." Tegas Muzakkir ketika berbicara tentang keluarganya.

Di samping studi yang lebih banyak dilakukan secara mandiri, Muzakkir juga terus mengembangkan aktivitas dakwahnya di negeri jiran. Ia berhasil menembus pasar Malaysia sebagaimana yang dilakukan senior-seniornya sebut saja, Dr. Syarbaini Tanjung dan almarhum Drs. Budiman Selian, MA. Keduanya adalah contoh ustaz yang kajian dan ceramahanya bisa diterima di Malaysia. Harus diakui, Malaysia termasuk negara yang memiliki kriteria yang sangat ketat untuk penceramah yang berasal dari luar negeri.

Bahkan selama di Malaysia Muzakkir menjadi khatib tetap di KBRI dan Sekolah Indonesia, ia punya pengalaman yang takkan pernah ia lupakan sepanjang hayatnya. Khutbah jumat di hadapan Presiden RI dan rombongan, SBY sewaktu mengikuti OKI di Malaysia. Semula SBY dijadwalkan shalat Jum'at di masjid Putra Jaya. Namun karena satu dan lain, Presiden melaksanakan shalat Jum'at di Hotel Mariot, Kuala Lumpur. Khutbah yang disampaikannya sebenarnya tak sampai 20 menit, tapi ia harus hadir dan menunggu lebih kurang 4 jam. Mau tidak mau, protokoler negara harus juga diikutinya dengan baik." saya berharap, mudah-mudahan khutbah yang saya sampaikan ada manfaatnya untuk SBY dan juga untuk bangsa. Kalaupun tidak, tetap berguna bagi saya pribadi."Kenang Muzakkir saat itu.

Sekitar tahun 1990-an, muncul fenomena yang menarik dalam konteks keberagamaan umat Islam. Setidaknya ada dua fenomena yang muncul. *Pertama,* tumbuhnya training-training spiritual terutama yang digagas oleh Ary Ginanjar dengan ESQ-nya. *Kedua,* merebaknya fenomena zikir massal atau kolosal. Majlis zikir Arifin Ilhami menjadi trade mark saat itu. Tentu saja fenomana ini belum pernah muncul sebelumnya. Gejala baru ini tentu saja menarik perhatian Muzakkir yang sedang mendalami tasawuf.

Dalam perjalanan studinya sebagai mahasiswa S3 dan persentuhannya dengan pakar-pakar tasawuf, Muzakkir diarahkan untuk melihat tasawuf dalam baju kontemporer. Tidak lagi semata-mata yang bersifat kajian klasik. Ia tidak dorong untuk melakukan penelitian yang bersifat normative, klasik dan berorientasi ke masa lalu. "Sebaliknya ia di dorong untuk meneliti fenomena yang berkembang di masyarakat. Setidaknya lewat penelitian yang bersifat empirik, kita menjadi tahu seberapa besar relevansi ajaran-ajaran tasawuf dengan kehidupan masyarakat modern." Tegas Muzakkir.

Dari sinilah, Muzakkir tertarik untuk mendalami gejala kebangkitan spiritual atau disebut dengan spiritual era. Bagi Muzakkir merebaknya training spiritual dan juga zikir kolosal menyembulkan masalah yang tidak sederhana. Apa sesungguhnya yang melatarbelakangi kemunculan kebangkitan spiritual ini. Menariknya gejala ini tidak hanya berkembang di ibu kota negara tetapi juga muncul di berbagai kota di propinsi.

Di Medan muncul pesantren Kalbu yang dikelola oleh IPMD (Ikatan Pelajara Melayu Deli) yang dipimpin oleh Syarifuddin Siba. Lembaga ini secara rutin menyelenggarakan tidak saja kajian-kajian ilmiah-populer tetapi juga pelatihan spiritual. Instruktur yang dihadirkan berasal dari Jakarta, Ustaz Wahfiuddin. Peserta pelatihan ini umumnya pegawai-pewawai negeri yang ada di kota Medan. Juga diikuti oleh pegawai-pegawai BUMN dan BUMD serta masyarakat pada umumnya.[4]

Salah satu pertanyaan yang menarik dan berkecamuk dalam pemikiran Muzakkir adalah, seberapa jauh pengaruh pelatihan spiritual itu terhadap etos kerja pegawai. Secara teoritik, tasawauf itu membawa pengamalnya tidak saja memiliki akhlak yang mulia tetapi juga memiliki etos kerja yang tinggi.[5]

---

[4] Lihat lebih luas dalam, Syarifuddin Siba, *Membangun Tangga, Cita-Cita Anak Desa,* Medan, IPMD Press, 2002.

[5]Lihat lebih luas dalam Muzakkir, *Wawasan Tasawuf,* khususnya bab IV bagian C tentang Korelasi Ibadah, Etos Kerja dan Profesionalisme dengan tasawuf. H. 25—265.

Sebabnya adalah karena pengamal tasawuf akan selalu mengorientasikan kehidupannya hanya untuk Allah SWT. Lagi-lagi pertanyaannya adalah, apakah faktanya memang demikian ?

Pertanyaan ini terpatri dalam pemikiran Muzakkir sampai akhirnya ia memutuskan untuk mengangkatnya dalam sebuah penelitian disertasi. Dalam dirinya muncul pertanyaan penelitian yang beragam. Disebabkan penelitian ilmiah harus memiliki kejelasan skop penelitian, maka ia akan fokuskan untuk meneliti berkenaan dengan IPMD dan Pesantren Kalbunya. Tanpa menunggu waktu yang lama, segera ia menyiapkan proposal penelitian tersebut untuk selanjutnya diajukan ke penyelia (promoter-pembimbing). Bersamaan dengan itu, ia terus mengumpulkan berbagai macam referensi dan artikel-artikel di jurnal sebagai persiapan bahan-bahan penelitian disertasi.

Tidak terlalu lama prosesnya, akhirnya proposal penelitian disertasi Muzakkir diterima oleh penyelia untuk selanjutnya diteliti Muzakkir berhasil meyakinkan Prof. Che zarrina Sa'ar bahwa tema yang diangkatnya tidak saja menarik tetapi juga sangat mungkin untuk diteliti. Sebenarnya, fenomena orang kota mencari Tuhan bukan hanya fenomena khas Indonesia. Di Malaysia gejala ini muncul kendatipun tidak begitu terang benderang seperti Indonesia. Kaum professional Malaysia juga mengalami gejala kehampaan spiritual.

Dengan diterimanya proposal disertasi tersebut, tentu pertanda, jalan untuk meraih gelar doktor tinggal selangkah lagi. Disebabkan lokasi penelitian tersebut di Medan, Jakarta dan Suryala, ia harus kembali ke Indonesia. Tentu tak ada waktu untuk bersantai-santai. Ibarat mobil, ia tancap gas. Satu sisi masa yang merupakan jatah studi bagi dosen IAIN.SU tidak terlewatkan, biaya kuliah juga dapat ditekan. Jika tidak, siap-siaplah merogoh kocek dalam-dalam.

Penelitian harus dilakukan di Jakarta karena Muzakkir harus bertemu dengan sang trainer, Ustaz Wahfiuddin. Ustaz yang juga kerap muncul di televisi nasional itu juga merupakan murid dan pemegang ijazah tariqat Qadiriyah-Naqsyabandiyah (TQM) pimpinan Abah Anom di Suryalaya. Adalah kemestian bagi seorang peneliti untuk melacak ke sumber pertamanya. Bagaimanapun desain materi Pesantren Qalbu adalah murni pemikiran Ustaz Wahfiuddin. Itu artinya peneliti harus menggali secara cermat dan komprehensif bagaimana sebenarnya gagasan dan pemikiran Ustaz Wahfiuddin kaitannya dalam rangka membentuk pegawai dan karyawan profesional.

Muzakkir juga harus ke Suryalaya karena model-model zikir, baik zikir sirr atau khafiy (zikir yang tidak bersuara dan hanya dalam hati) dan juga

zikir *jahar* (dilafazkan dengan jelas), adalah zikir yang diambil dari model zikirnya TQM. Ustaz Wahfiuddin juga murid dan penerima ijazah dari Abah Anom. Di samping itu, ia juga melacak berbagai sumber, khususnya sumber sekunder dalam rangka memperkaya penelitian tersebut.

Setelah bertungkus lumus lebih kurang enam bulan, akhirnya draft disertasi dapat dirampungkan. Perbaikan disana sini terus dilakukan. Wawancara dengan beberapa responden- yang biasanya paling menguras waktu akhirnya dapat diselesaikan. Adalah membahagiakan dalam proses pengumpulan data tersebut, para responden sangat antusias untuk memenuhi permintaan wawancara kendatipun terkadang mencocokkan waktu antara pewawancara dengan responden menjadi masalah.

Dalam proses wawancara itulah, Muzakkir menemukan sesuatu yang amat menarik. Ia berusaha menangkap secara cermat apa sesungguhnya yang dirasakan oleh para respondennya. Tidak saja dalam konteks training yang mereka ikuti tetapi juga menyangkut kehidupan yang mereka jalani baik di rumah ataupun di tempat kerja. Bagaimanapun profesionalnya seorang pegawai atau karyawan, tetaplah manusia yang memiliki dua dimensi, jasmani dan ruhani. Dua kondisi yang tidak bisa ditolaknya sama sekali.

Sebagai makhluk ruhani, dimensi spiritualitasnya tidak akan bisa ditutupi. Keinginan untuk selalu dekat kepada sang khalik sangat kuat terpancar dari berbagai sesi wawancara yang diikuti. Bersamaan dengan itu, penolakan terhadap hal-hal yang bertentangan dengan hati nurani juga sangat kuat. Sampai di sini konsep fitrah menjadi relevan. Manusia sesungguhnya cenderung berbuat baik. Juga cenderung pada kebenaran dan suka akan keindahan. Seringkali potensi spiritualitas manusia tidak muncul karena dihambat oleh sistem apakah lingkungan keluarga, masyarakat atau lingkungan kerja yang sama sekali tidak mendukung. Pada gilirannya inilah yang kerap menimbulkan konflik batin di dalam diri manusia.

Sepanjang melakukan penelitian, Muzakkir semakin yakin bahwa relevansi tasawuf dengan modernitas semakin kuat. Tasawuf tidak saja sebagai kritik tetapi juga dapat menjadi arah ke mana sejatinya manusia harus melangkah. Tegasnya tasawuf dapat menjadi jalan keluar bagi problema manusia dalam berhadapan dengan modernitas.

Proses bimbingan dengan Prof. Che Zarrina Sya'ari berjalan lancar kendati sedikit memakan waktu. Pengalaman bertemu dengan Guru Besar Tasawuf dari Malaysia menyadarkannya tugas seorang pembimbing. Bukan sekedar memeriksa naskah atau tulisan. Bukan pula sekedar memeriksa tata bahasa,

koma dan titiknya supaya tepat. Lebih dari itu, pembimbing adalah mitra dialog dan sekaligus orang tua yang bertanggungjawab untuk menghantarkan anaknya sukses menyelesaikan tugas penelitiannya. Sebagai pembimbing tidak sedikitpun muncul kesombongan akademik pada guru besar tasawuf UM tersebut.Tidak juga tampak keinginannya untuk memaksakan pendapatnya kepada mahasiswa yang sedang dibimbingannya tersebut. Sebaliknya, ia malah mendorong mahasiswanya untuk berani menyampaikan pemikirannya. Berani berargumentasi dan sekaligus mempertanggungjawabkannya di hadapan masyarakat akademik.

Selesai bimbingan, Muzakkir bersiap memasuki ujian meja hijau. Di Perguruan tinggi Malaysia terdapat dua model ujian. Ujian terbuka dan yang keduanya ujian tertutup. Istilah yang digunakan adalah VIVA [ dibaca baiva]

Muzakkir bangga karena disertasinya diuji oleh pakar-pakar yang ahli di bidangnya masing-masing. Dari Malaysia turut menjadi pengujinya adalah Prof. Dr. Ahmad Hidayat Buang, Prof. Madya Dr. Ishak Suliaman, Prof. Madya, Dr. Fauzi Hamat, Prof. Madya, Dr. Khadijah. Sedangkan dari Indonesia adalah Prof. Dr. Dadang Hawari, kemudian Prof. Dr. Hamzah dan Prof. Dr. Abdul Hadi, WA yag dikenal ahli dalam pemikiran Hamzah Fansuri.

## Sketsa Pemikiran Tasawuf Muzakkir

Muzakkir sesungguhnya bukan hanya seorang akademisi yang hanya berada di gedung kuliah atau kelas, berdiri di depan mahasiswanya lalu kemudian memberikan kuliah. Selanjutnya memberi tugas, melakukan ujian dan akhirnya memberi penilaian. Lebih dari itu, Muzakkir adalah seorang da'i, ustaz atau penceramah yang langsung bersentuhan dengan masyarakat. Ia merupakan da'i yang hari-harinya selalu diisi dengan berdakwah, menerima konsultasi dan memberikan pelatihan. Tentu dakwah yang dilakukannya tidak mengganggu tugasnya sebagai dosen yang juga punya kewajiban mengajar, meneliti dan mengabdi." Kendati demikian, profesi saya tetaplah sebagai dosen." Demikian pengakuan Muzakkir pada satu kesempatan.

Berbeda dengan prinsip banyak orang, seorang ilmuwan sejatinya tidak boleh banyak terjun di masyarakat apa lagi berdakwah. Bukanlah dosen yang baik, jika waktunya banyak digunakan untuk ceramah. Alasan yang sering dikemukakan adalah, sang penceramah yang sejatinya harus menjadi intelektual sejati, malah terpengaruh dengan cara berpikir masyarakat yang sederhana. Parahnya lagi sangat mungkin bagi penceramah terdorong untuk mengikuti

keinginan masyarakatnya. Jadilah ia penceramah yang berfungsi hanya untuk menyenangkan jama'ah. Tumpullah nalar. Dangkallah analisis. Akhirnya, sang da'i tidak lagi berpikir dakwah sebagai sarana transformasi umat ke arah yang lebih baik. Menyampaikan ajaran yang hak. Dakwah menjadi sumber penghasilan. Pada mulanya tambahan pemasukan ekonomi namun akhirnya menjadi pekerjaan utama.

Muzakkir berpikir sebaliknya. Justru dekat dengan jama'ah atau masyarakat, membuatnya mengerti dengan problema yang dihadapi ummat sehari-hari. Dalam konteks itulah, ia kerap merasakan betapa jauhnya materi-materi perkuliahan yang diberikan di kampus dengan apa yang dibutuhkan masyarakat. Agama bagi masyarakat bukanlah objek kajian. Mereka tidak perlu teori yang beragam untuk memahami agama. Bagimereka agama adalah tuntunan hidup. Kumpulan ajaran yang sejatinya dapat memecahkan persoalan yang mereka hadapi sehari-hari. Tegasnya agama bukan sebatas kepercayaan tetapi juga system hidup yang lengkap (*syumul)* dan komprehensif.

Konsekuensinya, agama harus selalu dikomunikasikan. Atau dengan kata lain, didakwahkan. Umat harus selalu dicerahkan. Pada gilirannya umat akan hidup di dalam bimbingan agama. Bukankah tugas dakwah bisa dilakukan oleh mereka-mereka yang profesinya memang sebagai da'i, seperti yang terlihat di media televisi. Muzakkir memberi jawaban, menyampaikan ajaran agama tidak sama dengan menjelaskan agama. Untuk yang pertama, siapapun bisa melakukannya. Bahkan orang yang sama sekali tidak memiliki latar keagamaan, bisa menyampaikan ajaran agama. Cukup hanya dengan membaca naskah mirip seperti artis yang membaca skenario film atau sandiwara. Lalu iapun menyampaikannya kepada masyarakat. Inilah yang dimaksud menyampaikan ajaran agama. Namun yang diperlukan saat ini adalah orang-orang yang mampu menjelaskan agama. Mampu menyingkap hakikat atau nilai-nilai filosofis ajaran agama. Membuat ajaran agama diterima tidak saja secara logika tetapi juga mampu dirasakan oleh qalbu. Model seperti ini, menurut Doktor lulusan UM Malaysia ini, masih langka.

Tambahan lagi, disebabkan kehidupan semakin kompleks, maka agama dituntut memiliki peran yang lebih. Agama tidak lagi hanya berurusan dengan masalah ibadah plus munakahat, mawaris, zakat, sadaqah dan wakaf. Agama menyangkut banyak aspek, sosial, politik, ekonomi dan budaya. Dengan kata lain, seorang da'i jika pada tahun1990-an hanya dituntut menguasai ajaran agama, tauhid, ibadah dan akhlak, untuk era ini tidak cukup. Da'i harus menguasai multi disipliner ilmu agar mampu memberi penjelasan dan pemahaman agama yang konprehensif. Menurut Muzakkir, para doktor dirasah islamiyyah dan

sesekali guru besar sebaiknya turun di masyarakat dan melihat denyut nadi yang sedang mereka rasakan.

Jauh lebih penting dari itu, disebabkan wilayah kerja dakwahnya adalah perkotaan, Muzakkir dapat merasakan persoalan besar yang dihadapi masyarakat atau umat Islam khususnya. Modernitas yang ditandai dengan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi, lebih-lebih revolusi informasi teknologi, telah merubah banyak hal hidup masyarakat. Masyarakat pada era digital juga memiliki masalahnya sendiri. Tentu tidak sama dengan masalah yang dihadapi masyarakat pedagang atau pertanian. Dan tentu saja perkembangan IT, untuk menyebut contoh, akan berpengaruh dalam kehidupan keberagamaan mereka. Meminjam istilahnya Alfin Tofler, dakwah di gelombang pertama (masyarakat pertanian) dan kedua (masyarakat industry-jasa), tidak sama dengan dakwah pada masyarakat yang telah memasuki gelombang ketiga yang ditandai dengan revolusi IT.

Muzakkir menyaksikan suatu kenyataan di masyarakat bahwa satu sisi ada masyarakat yang benar-benar galau menghadapi dinamika zaman yang perubahannya begitu cepat, di sisi lain terdapat pula masyarakat yang larut dan terbawa pada arus perkembangan zaman. Akhirnya ia sendiri kehilangan identitas. Tidak ada norma moral juga agama dalam kehidupannya. Cara berpikir dan bertindaknya sangat pragmatis dan hedonis. Sementara itu terdapat pula masyarakat yang sangat khawatir, takut dan tidak melakukan apapun. Semuanya tentu saja sangat tidak menguntungkan bagi umat.

Sebagai da'i dengan jam terbang tinggi, Muzakkir mencoba mendiagnosa akar persoalannya. Ia membaca banyak buku yang berkaitan dengan psikologi dan modernitas. Beragam penelitian dan artikel juga tak luput dari perhatiannya. Masyarakat modern sedang bergelut dengan persoalan yang serius. Manusia modern sesungguhnya tidak lagi bermasalah dengan ekonominya. Pendeknya ia tidak lagi bermasalah dengan kehidupan fisiknya atau materi. Manusia modern sesungguhnya bermasalah dengan ruhaninya.Dengan dirinya sendiri.[6]

Dalam persentuhannya yang cukup panjang, berdakwah di masyarakat, di berbagai instansi pemerintahan, BUMN dan perusahaan multi nasional lainnya, baik di dalam ataupun di luar negeri, khususnya Malaysia, ia menemukan satu masalah besar yaitu apa yang disebut Seyyed Hosein Nasr dengan kehampaan

[6] Lihat, Amin Syukur (Pengantar) dalam, *Tasawuf dan Krisis*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001. Lihat juga Ali Maksum, *Tasawuf Sebagai Pembebasan Manusia Modern,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003.

spiritual. Kekeringan jiwa yang disebabkan oleh ketidakseimbangan perkembangan ilmu pengetahuan dan tekhnologi dengan perkembangan spiritualitas manusia ada ketimpangan. Perkembangan dan kebutuhan manusia yang bersifat fisik begitu kuat, sedangkan ruhaninya tidak mendapatkan sentuhan sama sekali.

Jika akar masalahnya adalah jiwa, maka penyelesaiannya tidak bisa lewat fikih. Tidak juga lewat teologi atau kalam rasional itu. Di sinilah Muzakkir melirik tasawuf sebagai ajaran Islam yang berhubungan dengan ruhani. Dalam hipotesisnyaia menyimpulkan bahwa, masalah manusia modern agaknya hanya dapat diatasi dengan tasawuf.

Dalam konteks itulah, Muzakkir mulai memformulasikan materi-materi ceramahnya yang bergenre tasawuf. Tasawuf yang disederhanakan. Tepatnya tasawuf amali atau tasawuf akhlaki. Bukan tasawuf falsafi yang kerap menimbulkan kontroversi di tengah-tengah masyarakat. Sebut saja sebagai contoh, ia bicara tentang taubat, ridha, wara', dan isu-isu lainnya sebagaimana yang berkembang dalam dunia tasawuf.

Isu-isu tasawuf dan modernitas ini mendapatkan tempat yang cukup kuat dalam pemikiran Muzakkir, sebagaimana terlihat pada karya-karyanya yang berjudul, *Petunjuk Islam: Terapi Keresahan Meraih Berkah* (2002), *Mengenal Diri Menggapai Ilahi: Studi Dinamika Urban Sufism Masyarakat Perkotaan* (2009), *Urban Sufism: Fenomena Orang Kota Mencari Tuhan* (2012). Muzakkir sampai pada satu kesimpulan pentingnya tasawuf sesungguhnya memiliki relevansi yang cukup kuat di dalam kehidupan manusia. Lebih-lebih di saat manusia memasuki era yang disebut modern atau kontemporer. Tentu Muzakkir bukan sau-satunya pengkaji atau peneliti tasawuf yang berkesimpulan demikian. Artikel yang dimuat di dalam buku dedikasi ini menunjukkan kesimpulan yang sama. Modernitas telah menjauhkan manusia dari Tuhannya. Membuat kehidupan manusia semakin kering dan hampa. Bahkan dari itu, perkembangan ilmu pengetahuan dan tekhnologi bersama isme yang mengiringinya sebut saja kapitalisme dan liberalism, telah mereduksi kemanusiaan manusia itu sendiri. Manusia yang merupakan makhluk jasmani dan ruhani, dan karenanya harus seimbang namun dalam faktanya, manusia bergeser menjadi makhluk fisik atau materi. Hakikat kemanusiaan yang sesungguhnya terletak pada ruhaninya menjadi terabaikan sama sekali.

Namun sampai di sini, Muzakkir tampaknya sedikit berhati-hati untuk mendefinisikan tasawuf yang relevan dengan perkembangan zaman tersebut. Tasawuf yang bagaimanakah sesungguhnya yang sangat dibutuhkan oleh manusia modern.

## Menggagas Tasawuf Qur'ani

Sungguh tasawuf sebagai sebuah disiplin ilmu atau juga sebagai bagian dari praktik keberagamaan, memiliki usia yang tidak muda. Karena tasawuf juga memiliki banyak varian sebagaimana yang terlihat dalam perkembangan sejarahnya. Tasawuf juga mengalami seleksi alam yang tidak bisa disebut sederhana. Ada ajaran tasawuf yang tidak lagi diminati masyarakat dan pada saat yang sama terdapat ajaran atau model bertasawuf yang sangat digemari masyarakat. Sebut saja misalnya, tasawuf falsafi hanya diminati para akademisi dan tidak oleh masyarakat atau ummat. Demikian juga dengan ajaran tasawuf yang dijelmakan atau diinstitusionalisasikan ke dalam tarekat tertentu, dalam beberapa kasus ternyata bermasalah dari sisi normatifitasnya.

Dalam konteks inilah, Muzakkir merasa perlu untuk mengembangkan apa yang disebutnya dengan tasawuf qur'ani atau tasawuf berbasis Al-Qur'an. Bagi Muzakkir, Al-Qur'an sebenarnya sarat dengan ajaran-ajaran yang bernuansa sufistik. Benar bahwa Al-Qur'an adalah kitab yang lengkap mengandung semua ajaran, baik itu berkenaan dengan sosial kemasyarakatan, politik, hukum, pendidikan, juga ekonomi. Benar bahwa Al-Qur'an berbicara tentang bagaimana sebuah peradaban di bangun.Tetapi jangan dilupakan Al-Qur'an juga berbicara tentang bagaimana ruhani dan jiwa manusia juga dibentuk, mencapai kondisi kesempurnaannya (insan kamil), jika tidak mungkin ke dalam bentuk terbaiknya.

Di dalam bukunya yang berjudul, *Tasawuf Jalan Mudah Menuju Tuhan* (2012), Muzakkir mencoba untuk menjelaskan tasawuf Qur'ani tersebut. Di dalamnya 11 bagian yang disebutnya sebagai Tahap-tahap Menuju Tuhan yang dimulai dari taubat, mahabbah, qana'ah, ikhlas, tawaddhu', sabar dan syukur, khauf dan raja' dan tazkiyatun nafs. Pada bagian kesepuluh ia membahas tentang mengenal penyakit hati. Kemudian pada bagian dua belas pembahasan diarahkan untuk mengkaji menggapai Makriftaullah.

Adapun yang menarik dari buku ini adalah, semua pembahasan disandarkan pada ayat-ayat suci Al-Qur'an. Ini adalah upaya yang ia lakukan sebagai langkah awal merumuskan apa yang disebut dengan tasawuf Qur'ani tersebut. Tentu saja di dalam buku ini belum ditemukan konsep tasawuf Qur'ani serta metodologinya. Memang ada kecenderungan Muzakkir di dalam buku ini untuk masuk ke tahap implementasinya dalam kehidupan sehari-hari.

Sebagai contoh bagaimana Muzakkir menghubungkan konsep tasawuf dengan Al-Qur'an terlihat misalnya pada pembahasannya tentang taubat.

Di awal kajian ia mengutip QS. Al-Nisa':17 dan 8 yang menjelaskan bahwa taubat itu dilakukan bagi orang-orang yang telah melakukan dosa dan kezaliman. Selanjutnya taubat yang diterima Allah adalah taubatan nasuha yaitu taubat yang murni atau taubat yang sungguh-sungguh. Pada kajian berikutnya, ia berbicara bahwa taubat adalah kembali kepada Alalh setelah melakukan kemaksiatan. Taubat merupakan rahmat Allah SWT yang diberikannya kepada hambanya agar mereka dapat kembali kepadanya. Agama Islam tidak memandang manusia bagaikan malaikat tanpa kesalahan dan dosa…[7]

Percobaan yang dilakukan Muzakkir hemat saya menjadi menarik, setidaknya untuk menghempang persepsi yang berkembang dikalangan orang-orang yang anti tasawuf. Harus ditegaskan bahwa basis tasawuf itu sesungguhnya adalah Al-Qur'an. Sepanjang konsep-konsep tasawuf didasarkan pada Al-Qur'an, tidak perlu ada kekhawatiran bahwa tasawuf akan membawa pengamalnya kepada jurang penyimpangan dan kesesatan.

Satu hal yang tidak kalah menariknya, kendati ini lebih tepat dalam konteks tharikat, Muzakkir mengatakan jika tharekat selalu meformulasikan silsilahnya sampai kepada Nabi Muhammad SAW, kemudian turun ke sahabat, tabi'in dan tabi' tabi'in, maka harus diakui dan tidak terbantahkan, tasawufnya Rasul jika ingin disebut adalah tasawuf Qur'ani. Peraktik-peraktik yang dilakukan para sahabat juga tabi'in adalah praktik yang tidak pernah bertentangan dengan ajaran Al-Qur'an.[8] Konsistensi ini penting agar tarekat yang sesungguhnya merupakan institusionalisasi ajaran tasawuf tetap berada dalam koridor yang benar.

## Tasawuf dan Aksi Sosial.

Di samping tasawuf Qur'ani, Muzakkir juga *concern* pada persoalan tasawuf sosial. Istilah ini sebenarnya telah disuarakan para ahli hampir satu decade belakangan ini. Ada banyak artikel bahkan juga buku yang mengkaji dan menghubungan tasawuf dengan aksi sosial atau transformasi sosial. Gagasan ini sesungguhnya dilatarbelakangi oleh kritik yang kerap dilontarkan banyak kritikus bahwa tasawuf lebih banyak fokus pada persoalan individu. Orang yang bertasawuf diklaim seolah-olah anti sosial. Setidaknya menjauh dari kehidupan sosial. Lebih-lebih menguatnya konsep zuhud dan juga wara'.

---

[7] Muzakkir, *Tasawuf: Jalan Mudah Menuju Tuhan,* Bandung: Perdana Publishing, 2012, h. 18-19

[8] Lihat lebih lanjut, MUzakkir, *Wawasan Tasawuf: Dari Masa Klasik ke Masa Modern,* Bandung: CItapustaka, 2007

Tasawuf sosial atau apapun nama lain yang sejenis menunjukkan sebaliknya. Justru tasawuf sangat *concern* pada masalah-masalah sosial. Bahkan tasawuf itu sejatinya dapat mendorong terjadinya transformasi sosial. Bahkan lebih dari itu, tasawuf juga dapat berfungsi sebagai kritik sosial.[9]

Ada banyak hadis nabi yang mengkritik perilaku sebagian perilaku sahabat yang terkesan selalu meningkatkan kesalehan individu tetapi lupa dengan aksi-aksi sosial. Tidak perduli dengan orang fakir dan miskin. Tidak peka terhadap penderitaan orang lain. Dalam bahasa kontemporer, tasawuf sesungguhnya tidak hanya mengajarkan dan membentuk pengamalnya memiliki kesalehan individual tetapi juga memiliki kesalehan sosial.

Di dalam bukunya yang berjudul, *Membumikan Tasawuf: Dari Paradigma Ritual ke Paradigma Aksi Sosial,* Muzakkir menuliskan sebagai berikut:

> Keselarasan hubungan dengan sesama manusia, tampak jelas dalam tasawuf modern di mana sufi tidak hanya membereskan hubungan baiknya dengan Tuhan akan tetapi juga mengatur hubungan sebaik mungkin dengan manusia. dalam konteks menjaga hubungan baik dengan manusia, Rumaym bin Ahmad menyatakan bahwa ada tiga sifat dalam dunia tasawuf yakni memeluk kemiskinan atau kefakiran, meninggalkan sikap menentang dan memilih serta mencapai hakekat dengan cara mendahulukan kepentingan orang lain di atas kepentingan diri sendiri, *(mereka lebih mengutamakan orang lain daripada diri mereka sendiri, meskipun sebenarnya mereka juga memerlukannya, QS. Al-HAsyr: 9).*[10]

Informasi di dalam Al-Qur'an Surah Al-Hasyar: 9 menegaskan tentang karakter orang Madinah dalam kehidupan sosial mereka sangat peduli dengan orang lain. Sampai-sampai kepedulian itu berwujud dalam bentuk *istar* atau dalam bahasa Inggris disebut dengan *altruism,* sebuah sifat mementingkan orang lain walau diri sendiri berada dalam kesusahan. Ada banyak riwayat yang menunjukkan perilaku *itsar* seperti yang ditunjukkan para sahabat.Termasuk diperagakan oleh putrid Rasul sendiri, Sayyidah Fatimah Az-Zahra.

Dalam perspektif Muzakkir, konsep-konsep *maqam* itu sejatinya harus dapat diimplementasikan dalam aksi sosial. Sehingga kesadaran yang dibentuk

---

[9] Lihat Said Aqil Siroj, *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial: Mengedepankan Islam Sebagai Inspirasi, Bukan Aspirasi,* Bandung: Mizan, 2006. Bandingkan dengan Masyharuddin, *Pemberontakan Tasawuf: Kritik Ibn Taimiyah atas RAncang Bangun Tasawuf,* Surabaya: JP Books dan STAIN Kudus Press, 2007.

[10] Muzakkir, *Membumikan Tasawuf: Dari Paradigma Ritual ke Paradigma Aksi Sosial,* Bandung: Citapustaka, 2013, h, 53

oleh maqam tidak hanya dalam rangka mempersubur pertumbuhan ruhani tetapi juga memberi efek sosial yang kuat di masyarakat. Di dalam *Wawasan Tasawuf,* Muzakkir menuliskan sebagai berikut:

> Sikap hidup sederhana, zuhud dan wara', ini sudah terimplementasi dalam kehidupan masyarakat muslim. Terjadinya kehidupan yang saling tolong menolong, saling bersilaturrahim, salah satu unsur pengajaran tasawuf. Tidak berlebihan, atau tidak boros sehingga berkembang perilaku hemat dan menghindarkan diri dari perilaku mubazir di kalangan masyarakat, juga merupakan implementasi tasawuf. Mujahadah (kesungguhan) dan muraqabah (pengawasan) dan muhasabah (evaluasi) hal yang sudah menjadi lazim pengamalannya di tengah-tengah masyarakat. Betapa banyak kita lihat pedagang sayur di pusat-pusat perbelanjaan tradisional, mereka sangat bersungguh-sungguh dalam mengharap rezeki dari Allah.[11]

Tidak kalah menariknya, bagi Muzakkir cara yang paling ampuh untuk *taqarrub* atau mendekat kepada Allah SWT lewat aksi sosial. Bukan sekedar aksi individual. Misalnya, ada orang yang mendekati Allah lewat zikir dan munajat. Tentu hal ini dibenarkan dan absah sebagai metode. Namun jika ingin bicara tentang efektivitas, manakah jalan yang paling efektif, lewat ibadah individual atau sosial jawabnya tentu ibadah sosial. Pada saat seseorang membantu orang miskin atau menolong orang *dhu'afa* dari kesusahan, sesungguhnya ia sedang mendekati Allah SWT dengan cara yang tidak biasa.

Sebagaimana diakuinya, tasawuf sosial juga telah dikembangkan seorang pakar tasawuf, Prof. Dr. H. Amin Syukur. Dengan demikian tasawuf bukan hanya dalam ranah transenden namun juga masuk ke dalam wilayah sosial. Tasawuf sosial adalah tasawuf yang tidak memisahkan antara hakikat dengan syari'at (fikih) dan pula berkecimpung dalam hidup dan kehidupan duniawi, tidak memisahkan antara dunia dengan akhirat. Tasawuf sosial bukan tasawuf isolative, tetapi aktif ditengah-tengah pembangunan masyarakat, bangsa dan negara sebagai tuntunan tanggungjawab sosial tasawuf pada awal abad XXI ini. Tasawuf sosial bukan lagi uzlah dari keramaian, namun sebaliknya, harus aktif mengarungi kehidupan ini secara total baik dalam aspek sosial, politik, ekonomi dan sebagainya.[12]

---

[11] Muzakkir, *Wawasan Tasawuf,*
[12] *Ibid.,* h. 54

## Penutup

Muzakkir yang atas prestasi akademiknya dianugerahkan Pemerintah untuk menyandang gelar guru besar dalam ilmu Tasawuf adalah sedikit dari intelektual UIN.SU yang mencoba mengelola pengalaman hidup yang panjang tersebut menjadi bagian dari ilmu pengetahuan itu sendiri. Ia mencoba memperkaya pengetahuan yang didapatnya di jenjang akademiknya, mulai dari S1, S2, S3 dengan pengalamannya bersentuhan langsung dengan masyarakat. Dalam bahasa akademiknya, ia mencoba memperpendek jarak teoritik dengan jarak peraktik. Atau mendekatkan jarak konsep atau ide dengan praksis pengamalan agama.

Pada gilirannya, kemanfaatan ilmu sesungguhnya akan sangat ditentukan oleh seberapa jauh ilmu tersebut berguna atau bermanfaat bagi masyarakat. Dalam konteks tasawuf misalnya, pada saat seseorang merasakan manfaat setelah mempelajari tasawuf, hidupnya menjadi tercerahkan, lebih terasa damai dan menenteramkan jiwa, maka ilmu itu memiliki kemanfaatan.

Demikianlah, gagasan tasawuf Qur'ani dan Tasawuf sosial sebagai sebuah wacana sudah berkembang sedemikian rupa. Bahkan lebih dari sepuluh tahun. Persoalannya sekarang adalah bagaimana merumuskan tasawuf qur'ani itu secara epistemologis. Demikian juga dengan tasawuf sosial. Upaya-upaya ini sesungguhnya penting untuk tidak menjadikan tasawuf itu sebagai sesuatu yang sangat elitis. Tentu saja hal ini merupakan pekerjaan teoritik yang memang harus dilakukan oleh seorang guru besar. Penting di ingat, seorang guru besar tak elok berharap orang lain akan melakukannya. Sebabnya di atas guru besar tidak ada guru besar lainnya.

Secara praktis, Prof. Muzakkir juga terobsesi untuk mendirikan sebuah bengkel atau lembaga yang diharapkan dapat menjadi tempat konsultasi bagi siapapun yang memiliki persoalan-persoalan kejiwaan, baik pada level ringan, menengah sampai berat. Lembaga ini dimaksudkannya akan menjadi lembaga yang berdiri di lingkungan Fakultas Ushuluddin dan Studi Islam, fakultas yang membesarkannya hingga menjadi guru besar.

Inilah dua hal penting yang menjadi obsesi Prof. Dr. H. Muzakkir, M.Ag, setelah jabatan akademik tertinggi diperolehnya. Semoga berhasil dan selamat….

نهضة العلماء
N U

# KE ARAH PERUMUSAN ARAH BARU STUDI TASAWUF

# TANGGUNG JAWAB SOSIAL TASAWUF[1]

**H.M. Amin Syukur[2]**

Tasawuf adalah bagian dari syari'at Islam, yakni perwujudan dari *ihsan*, salah satu dari tiga kerangka atau pilar ajaran agama Islam yang lain, Yakni Iman dan Islam. Oleh karena itu, bagaimanapun perilaku tasawuf harus tetap berada dalam kerangka Syari'at, sebagaimana dinyatakan oleh al-Junaidi - sebagaimana dinukilkan oleh al-Qusyairi (1950: 15) - seseorang tidak boleh tergiur terhadap orang yang diberi kekeramatan, seperti diberi kemampuan untuk berjalan di aras air atau terbang di angkasa, sehingga tahu betul konsistensinya dengan syari'at Islam.

Tasawuf sebagai manifestasi dari *ihsan* itu, merupakan penghayatan seseorang terhadap agamanya, dan berpotensi besar untuk menawarkan pembebasan spiritual, sehingga ia mengajak manusia mengenal dirinya sendiri, dan akhirnya, mengenal Tuhannya.

Lahirnya tasawuf sebagai fenomena ajaran Islam, diawali dari ketidakpuasan terhadap praktek ajaran Islam yang cenderung *formalisme* dan *legalisme*. Selain itu, tasawuf juga sebagai gerakan moral (kritik) terhadap ketimpangan sosial, politik, moral, dan ekonomi yang dilakukan oleh umat Islam, khususnya di kalangan penguasa pada waktu itu. Pada saat demikian tampillah beberapa orang tokoh untuk memberikan solusi, dengan ajaran tasawufnya. Solusi tasawuf terhadap *formalisme* dan *legalisme* dengan spiritualisasi ritual, merupakan pembenahan dan transformasi tindakan fisik ke dalam tindakan batin.

Sedangkan reaksi terhadap sikap politik dan ekonomi penguasa akibat telah diraihnya kemakmuran material yang menimbulkan sikap kefoya-foyaan, berupa penanaman sikap isolasi diri dan hiruk-pikuk duniawi. Faktor internal lainnya ialah reaksi kaum muslimin terhadap sistem sosial, politik,

---

[1] Tulisan ini disumbangkan untuk pengukuhan Guru Besar,Prof. DR Mudzakkir, MA dalam Bidang Tasawuf pada Fakultas Usuhuluddin dan Studi Islam Universitas Islam Negeri Sumatera Utara, pada tanggal ..... 2016.

[2] Guru Besar Tasawuf pada Fakultas Ushuluddin dan Humaniora Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang.

budaya dan ekonomi di kalangan Islam sendiri. Dengan kemakmuran di satu pihak, dan di pihak lain terjadinya pertikaian politik intern umat Islam yang menyebabkan perang saudara antara Ali ibn Abi Thalib dengan Mu'awiyah– yang bermula dari *al-fitnah alkubra* yang menimpa khalifah ketiga, Usman ibn Affan– maka sebagian tokoh agama mengambil jarak dengan kehidupan politik dan sosial waktu itu.

**II**

Sebenarnya al-Qur'an maupun hadits Rasul saw banyak yang bernada 'mendiskreditkan' dunia, namun banyak pula yang menganggapnya positif. Turunnya ayat-ayat yang bernada mendiskreditkan dunia (misalnya surat al-Lumazah), tak lain karena berkaitan dengan sikap dan watak kafir Arab waktu itu, yang mengharapkan kekekalan dunia ini. Sedangkan ajaran-ajaran yang memandang positif terhadap dunia (misalnya surat al-Qashash/ 29: 77, dan al-Dukhan/ 44: 38-39), karena dunia dapat dijadikan sebagai alat dan sarana untuk mencari kebahagiaan dunia dan akhirat oleh orang mukmin.

Dari pemahaman terhadap ajaran-ajaran tadi, lahirlah pemaknaan yang menumbuhkan konsep zuhud dalam tasawuf, yakni sikap mental (hati) tidak terikat dengan materi duniawi, meskipun secara pisikal tidak bisa terpisah dengannya. Dalam rentang sejarah, pengaplikasiannya, dari sikap ini dapat diklasifikasikan menjadi dua macam: yakni zuhud sebagai *maqam*, dan zuhud sebagai akhlak Islam

**III**

Zuhud sebagai *maqam*, dunia dan Tuhan dipandang sebagai dua hal yang dikhotomis. Contoh yang jelas adalah ketika Hasan al-Bashri mengingatkan kepada khalifah Umar Ibn Abd. Aziz: "*Waspadalah terhadap dunia ini, ia bagaikan ular yang lembut sentuhannya namun mematikan bisanya. Berpalinglah dari pesonanya karena sedikit terpesona, anda akan ierjeratolehnya...*" (dalam Abu Nu'aim, II, t.t.: 134). Demikian juga pesan Ibrahim ibn Adham: "Jadikan Allah sebagai teman, dan jauhkan manusia dari sisimu." (dalam Abu Nu aim, VII, t.t. :394). Sedangkan Abd. al-Qadir al-Jailani dengan tegas menyatakan bahwa dunia adalah *hijab* (tabit) akhirat, dan akhirat adalah *hijab* Tuhan. Bila berdiri bersama, maka jangan memperhatikan kepadanya, sehingga hati (*sirr*) bisa sampai di depan pintu-Nya dan kamu benar-benar zuhud terhadap segala sesuatu selain-Nya" (Abd. al-Qadir al-Jailani, 1968: 75).

Pandangan seperti itu adalah hasil dari pemahaman terhadap ayat-ayat al-Qur'an dan hadits Nabi saw. secara tekstual, bukan pemahaman secara

kontekstual dan sosiologis. Jika memahaminya secara kontekstual dan sosiologis, maka perlu memperhatikan pada masa awalnya al-Qur'an diturunkan, kondisi masyarakat Arab mempunyai anggapan bahwa dunia adalah satu-satunya yang kekal dalam kehidupan ini. Mereka beranggapan bahwa dunia ini adalah tempat yang abadi. Di sini al- Qur'an memberikan jawaban terhadap sikap seperti itu, bahwa dunia bukan tempat yang abadi, tetapi akan ada akhirnya. (Toshihiko Izutsu, 1999: 66), misalnya dengan ayat-ayat al-Qur'an (QS. *al-Iumazah*, - A la: 16-17, dan *al Hadid*: 20).

Sedangkan zuhud sebagai akhlak Islam, bisa diberi makna sesuai dengan situasi dan kondisi setempat. Sikap para ulama sebagaimana telah disebutkan tadi, merupakan reaksi terhadap ketimpangan sosial, politik dan ekonomi yang mengitarinya, yang pada suatu saat dipergunakan untuk memobilisasi gerakan massa. Dengan demikian formulasinya bisa berbeda-beda sesuai dengan tuntutan dan konteks zamannya. Wujud zuhud sebagai akhlak Islam, bisa berbentuk ajaran *Futuwwah* dan *al-Itsar*.

## IV

Secara substansial, tasawuf memiliki beberapa ajaran yang berdimensi sosial, antara lain *Futuwusah* dan *ltsar*. Apabila Ibn Al-Husain al-Sulami (1992: 10), mengartikan *Futuwusah* (kesatria) dari kata, *fata* (pemuda), maka untuk masa sekarang maknanya bisa dikembangkan menjadi seorang yang ideal, mulia dan sempurna. Atau bisa juga diartikan sebagai orang yang ramah dan dermawan, sabar dan tabah terhadap cobaan, meringankan kesulitan orang lain, pantang menyerah terhadap kedholiman, ikhlas karena Allah SWT dan berusaha tampil ke permukaan dengan sikap antisipatif terhadap masa depan dengan penuh tanggung jawab. Adapun arti *al-itsar* yaitu lebih mementingkan orang lain dari pada diri sendiri: "...mereka meng-utamakan orang lain daripada dirinya sendiri, meski mereka memerlukan..." (al-Hasyr/ 59: 9).

Keteladanan tentang dua hal tersebut, ialah yang pertama pada diri Ali ibn Abi Thalib, sebagai seorang pemuda yang berhati mulia, rela berkorban dan bersedia menggantikan diri di tempat tidur beiau. Kedua, berada pada perilaku Shahabat Abu Bakar yang rela memberikan seluruh hartanya demi kepentingan perjuangan Islam. Ketika nabi Muhammad saw., bertanya kepadanya: "apa yang tersisa pada diri dan keluargamu"? Abu Bakar menjawab: "Allah dan Rasul-Nya yang ada dalam diri dan keuargaku".

Contoh lain adalah Abu Dzar, ketika diancam oleh Mu'aw'iyah dengan kemelaratan dan pembunuhan, dia justru menantangnya bahwa perut bumi

lebih aku senangi dari pada atasnya, kefakiran lebih disenangi daripada kaya. (Dalam Abu al-Faid al-Mutawaqqi (1967: 162).

Latar belakang kehidupan sosial Abu Dzar sangat menarik jika dikaji. Ketika jabatan khalifah dipegang oleh Abu Bakar al-Shiddiq, dan Umar Ibn Khaththab, dia tetap berjuang sebagaimana yang dilakukannya semasa Rasulullah saw. Namun ketika jabatan itu dipegang oleh Utsman Ibn 'Affan, situasi sosial ekonomi berubah, orang-orang kaya hidup berfoya-foya, sementara banyak orang miskin yang membutuhkan uluran tangan mereka tak tertolong. Keadaan demikian terjadi di Madinah maupun di Syam. Abu Dzar prihatin, lalu mengadakan gerakan infak dengan sering mengutip ayat al-Qur'an (at-Taubah/ 9: 34), sehingga banyak orang kaya yang tersinggung. Mu'awiyah menjadi cemas dengan kegiatan ini, maka dia lapor kepada khalifah Utsman ibn 'Affan. Abu Dzar dipanggil ke istana, dan terjadilah dialog panjang di hadapan khalifah. Ketika Utsman tersinggung dan terpojok, maka marahlah dia dan menyuruhnya untuk pergi. Akhirnya dia diusir ke Rabadzah, dan hidup di pengasingan ini sampai wafat.

Kisah menarik lainnya adalah Hasan al- Bashri. Salah satu pendapatnya ialah: "Jika Allah menghendaki seseorang itu baik, maka Dia mematikan keluarganya sehingga dia dapat leluasa dalam beribadah". Ucapannya yang lain: "Seseorang tidak akan sampai ke tingkatan *shiddiqin*, kecuali dia meninggalkan isterinya bagaikan janda, dan anak-anaknya bagai yatim. (Dalam Abd Hakim Hassan, 1954: 38). Sikap Hasan Bashri ditanggapi oleh Nurcholish Madjid (1992: 256-7) sebagai sikap oposisi terhadap praktek-praktek rezim pemerintah kaum Umawi di Damaskus, karena para penguasanya lebih didominasi orang-orang Arab Syiria. Tetapi sebagian lagi justru oposisi itu timbul karena pandangan bahwa kaum Umawi kurang "religius".

Dari kajian ini jelaskan bahwa kezuhudan dan kesufian pada diri Abu Dzar dan Hasan aI-Bashri menampilkan sikap peka terhadap masalah-masalah sosial. Dalam arti aktifitasnya itu bisa diberi makna sebagai protes dan tanggung jawab sosial tasawuf pada waktu itu. Menurut hemat penulis; sifat dan sikap tanggung jawab sosial ini ada pada diri seseorang (sufi) yang telah benar- benar menghayati ajaran Islam, yang tertanam di dalam jiwanya **ÆíÔ æßáãí áÇæ ÇÆíÔ ßáãíáÇ** (Tidak memiliki dan tidak dimiliki sesuatu), atau **åÇäÛ ìÝ ÑíÞÝæ åÑÞÝ ìÝ íäÛ** (sugih dalam kemelaratannya dan melarat dalam kesugihannya). Sikap seperti ini menjadi seseorang yang shabar, qana'ah, ridla dan tawakkal.

Bentuk keprihatinan lain dapat diamati pada kisah hidup *hujjah al-Islam*, al-Ghazali dan berbagai komentar terhadapnya. Dia mengembara

selama lebih kurang 10 tahun di saat menderita 'kegoncangan batin' yang luar biasa. Maka diarunginya kehidupan sufi, baik secara teoritis maupun praktis, sehingga dia memperoleh kesembuhan yang menurutnya, semata-mata berkat pancaran nur yang dibeirikan Allah ke dalam hatinya. Akhirnya dari situ dia memperoleh *ilham kasyf* (terbuka *hijab*, tabir penyekat hati).

Menanggapi kisah hidup al-Ghazali ini banyak kritik yang dilontarkan, misalnya oleh Zakki Mubarak (tt.: 21) yang menyatakan bahwa di tengah-tengah tuntutan perang dan perjuangan untuk negaranya, dia malah tenggelam dan asyik membaca wiridnya. Dan terhadap buku al-Ghazali yang ditulisnya ketika telah sembuh dari sakitnya (berjudul: *al Munqidz min al-Dlalal*) karena berisi tentang kritik-kritik terhadap filsafat, teologi, fiqh, dan tasawuf (aliran Bathiniyah)- muncul pula komentar minor terhadapnya. Fuad al-Ahwani misalnya, mengibaratkannya bagaikan telah menyembelih ayamnya yang bertelurkan emas (Dalam Oemar Amin Hoesin, 1964: 22).

Orang memang bebas untuk berkomentar, namun akan sangat bijaksana apabila mau melihat latar belakang terjadinya, atau faktor sosio-historisnya. Montgomery Watt (1987: 140) misalnya, menyatakan bahwa hubungan buruk antara al-Ghazali- yang sangat kuat berpegang pada ajaran moral - dengan penguasa *Seljuq* yang baru (*Barkiyaruk*, diangkat bulan Februari 1095), menjadi faktor pemicu, apalagi kematian Sultan Malik Shah dan Nidham al-Mulk adalah akibat pembunuhan yang dilakukan oleh pihak yang ambisius tadi, padahal hubungan al-Ghazali dengan para pembesar yang dibunuh tersebut sangatlah dekat.

Kendati masa hidup al-Ghazali berada dalam periode klasik (650-1250 M.), namun telah memasuki masa kemunduran atau disintegrasi. (1000-1250 M.) Sebenarnya kemunduran itu akibat dari konflik-konflik internal yang berkepanjangan, sehingga sama sekali bukan kesalahan al-Ghazali seorang. Pada waktu itu, posisi para khalifah tak lebih hanyalah sebatas 'boneka' dan 'simbol' di bawah dominasi Dinasti Buwaihi. Kekisruhan situasi seperti itu masih diperparah oleh ketegangan antara kaum/ Fuqaha'(ahli hukum) dan para teolog dengan para shufi (kaum *batini*ah juga para filosof, yang kadang kala menimbulkan ekses-ekses negatif dan tragis. Akibat lebih jauh, terjadi polarisasi yang semestinya tak perlu terjadi, ulama fiqh dan teolog sibuk dengan rumusan-rumusan dangkal dan kering dari nuansa spiritual. Sebaliknya para sufi tenggelam dalam emosi spiritual yang berlebihan sehingga terkesan mengabaikan batas-batas syari'ah. Demikian pula rumusan-rumusan filsafat (Islam), dianggapnya telah 'keluar' dari ajaran Islam.

Maka 'persaingan' yang tidak sehat tadi menumbuhkan keprihatinan yang mendalam pada diri al-Ghazali. Dia berdialog dan bersikap apresiatif dengan zamannya, sehingga berani mengambil resiko. Dia 'lari' ke dunia tasawuf dengan tetap berpondasi di atas teologi dan fiqh. Dan selain *al-Munqidz* tadi, karya monumentalnya lhya' *Ulum al-Din*, merupakan paduan serasi dari kesatuan kebenaran yang dia pertahankan: fiqh, teologi, dan tasawuf. Baginya, sikap inilah yang realistis.

Hal-hal tersebutlah yang menyebabkan dia menempuh jalan *uzlah* dan *khalwat* (menyendiri) sehingga menjauh dari masyarakat yang sebenarnya menanti uluran tangannya. Dan dari sini muncullah konsep-konsep zuhudnya. Bagi al-Ghazali orang yang bisa selamat ialah orang yang hatinya bersih dari kotoran, intim dengan Allah dan mencintai-Nya. Kebersihan hati akan tercapai apabila dapat mencegah keinginan-keinginan duniawi. Keintiman dengan Allah dapat tercapai apabila banyak berdzikir kepada-Nya. Dan cinta dapat tercapai apabila telah ma'rifat kepada-Nya. (al-Ghazali, III, tt,: 215).

Melihat sebab-sebab yang begitu komplek tetapi masih mampu berkarya, tak berlebihan sekiranya dinilai sebagai sosok yang prima, penuh semangat keilmuan, konstruktif dan pembaharu. Dia memang seorang laki-laki yang dibutuhkan untuk, menangkal Islam dari serangan filsafat Yunani, penyimpangan *Bathiniyyah* dan penyelewengan para ulama serta ketulusan hati. Ketika itu kebanyakan masyarakat Muslim terjangkit penyakit moral dan sosial, posisi kerajaan sangat dominan, kekuasaan di tangan perorangan, telah menjadi faktor utama dalam pembentukan kepribadian bangsa selama empat abad. Kehidupan mereka tidak lain hanya berfoya-foya dengan kemewahan materi dan ambisi kekuasaan.

Dengan melihat sekilas dari pemikiran tiga tokoh tasawuf yang telah disebutkan di atas, telah memberi contoh adanya tanggung jawab tasawuf dalam perspektif historis. Pada saat itu, tasawuf telah memberikan reaksi, terhadap situasi dan kondisinya masing-masing, dengan mencari solusi moral yang tepat, dengan menarik diri dari 'keramaian' materil dan kekuasaan, dan dengan mengkritik yang memberikan alternatif dan "kehancuran ilmu dan amal. Dengan demikian, maka tampaklah bahwa tasawuf membumi dan aplikatif terhadap problema yang dihadapi pada masanya.

## V

Pada abad XXI ini, tasawuf dituntut untuk lebih *humanistik*;*empirik* dan *fungsional*. Penghayatan terhadap ajaran Islam, bukan hanya pada Tuhan,

bukan hanya reaktif, tetapi aktif serta memberikan arah kepada sikap hidup manusia di dunia ini, baik berupa moral, sosial, ekonomi dan sebagainya. Dan ketika tasawuf menjadi 'pelarian' dari dunia yang 'kasat mata' menuju dunia spiritual, bisa dikatakan sebagai upaya mengelak dari tanggung jawab sosial, yakni kewajiban dalam melakukan tugas dan merespon terhadap masalah-masalah sosial.

Melihat kenyataan yang ada, tak salah sekiranya seseorang mau memperhatikan pendapat Emile Durkheim, bahwa pemikiran dan perkembangan pribadi tidak bisa terlepas sama sekali dari setting sosialnya (Dalam Doyle Paul Johnson, 1944: 2013). Oleh karena itu, kajian sosiolo-historis tersebut dapat memberi jawaban negasi terhadap pernyataan bahwa pelarian dari kehidupan yang 'kasat mata' itu merupakan kekalahan politik dan ekonomi. Mereka mencari kompensasi untuk menang dalam dunia spiritual, dengan jalan melakukan 'uzlah atau *tahannuts*, sebagaimana pernah dilakukan Muhammad ketika masih mudanya, yang sebenarnya beliau ingin mencari solusi terhadap kehidupan masyarakatnya dan akhinya kembali kepada mereka untuk memberi pencerahan dengan diturunkan petunjuk dari Allah SWT. Hal ini merupakan fenomena positif, sebagai wujud dari sikap peka dan protes terhadap ketimpangan sosial yang ada pada waktu itu sekaligus sebagai rasa tanggung jawab sosial.

Saat itu kita berada di tengah-tengah kehidupan masyarakat modern atau sering pula disebut sebagai masyarakat yang sekuler. Pada umumnya, hubungan antara anggota masyarakatnya atas dasar prinsip- prinsip fungsional pragmatis. Mereka merasa bebas dan lepas dari kontrol agama dan pandangan dunia metafisis. Dalam masyarakat modern yang cenderung rasionalis, sekuler, dan materialist, ternyata tidak menambah kebahagiaan dan ketentraman hidupnya. Berkaitan dengan itu, Sayyid Husen Nasr (dalam Dawam Rahardjo [ed.], 1985 : 184-5) menilai bahwa akibat masyarakat modern yang mendewa-dewakan ilmu pengetahuan dan teknologi, berada dalam wilayah pinggiran eksistensinya sendiri. Masyarakat yang demikian adalah masyarakat Barat yang telah kehilangan visi keilahian. HaI itu menimbulkan *kehampaan spiritual*, yang berakibat banyak dijumpai orang yang stress dan gelisah, akibat tidak mempunyai pegangan hidup.

Kegelisahan masyarakat modern itu antara lain disebabkan oleh perasaan takut kehilangan apa yang dimiliki, timbulnya rasa takut masa depan yang tidak disukai, rasa kecewa terhadap hasil kerja yang tidak mampu memenuhi harapan dan kepuasan spiritual dan karena dirinya banyak melakukan pelanggaran dan dosa (Abu al-Wafa al-Taftazani, 1993). Untuk itu Husen

Nasr menawarkan alternatif, agar mereka mau mendalami dan menjalankan tasawuf, karena ia dapat menjawab terhadap kebutuhan spiritual mereka. Di sini tanggung jawab tasawuf bukan melarikan diri dari kehidupan dunia nyata ini, akan tetapi ia adalah suatu usaha mempersenjatai diri dengan nilai-nilai rohaniah. Dalam tasawuf selalu dilakukan dzikir kepada Allah sebagai Sumber Gerak, Sumber Norrna, Sumber Motivasi dan Sumber Nilai.

Akibat lebih jauh dari modernisasi dan industrialisasi, manusia mengalami *degradasi moral* yang dapat menjatuhkan harkat dan martabatnya. Kehidupan modern seperti sekarang ini sering menampilkan sifat-sifat yang kurang dan tidak terpuji, terutama dalam menghadapi materi yang gemerlap. Manusia, menurut para ahli tasawuf dalam kehidupannya selalu berkompetisi dengan hawa nafsunya yang selalu ingin menguasainya (QS. Yusuf/ 12: 53). Agar hawa nafsu dikuasai oleh akal yang telah mendapat bimbingan wahyu, maka dalam dunia tasawuf diajarkan berbagai cara, seperti *riyadhah* dan *mujahadah* untuk melawan hawa nafsu tersebut. Penulis yakin seandainya para pelaku pembangunan ini, melaksanakan ajaran tasawuf, maka kebocoran yang mencapai sekian persen itu dapat dicegah atau teratasi.

Adapun model tampilan di masa sekarang, bertasawuf tidak berarti harus menjauhi "kekuasaan", tetapi justru 'masuk' - di tengah-tengah percaturan politik dan "kekuasaan".

Sebab menjauhinya bisa berarti ketidakberdayaan dan kelemahan. Apabila di zaman klasik ada fatwa "menjauhi dan oposisi terhadap kekuasaan", sedikit dapat dibenarkan, karena kekuasaan pada waktu itu bersifat individual yang cenderung tiranik, hal tersebut berbeda dengan zaman sekarang, yang lebih bersifat kolektif.

Keterlibatan langsung tasawuf (baca: tarekat) dalam kancah politik, dalam rentangan sejarah dapat disebut tarekat Sanusiah. Kelompok ini mampu menumbuhkembangkan semangat nasionalisme di berbagai daerah di Afrika Utara, sehingga Perancis diusirnya dari Algeria dan Sudan Tengah, Italia dihalaunya dari Libya. Dan Inggris di Mesir-pun 'mengakui' kepemimpinan tokoh spiritual Muhammad ldris as-Sanusi. Dia pulalah yang mendirikan negara serikat Libya yang meliputi Cyrenaica, Tripolitania, dan Fezzan. Maka Bosworth mensejajarkan gerakan tarekat ini dengan kemampuan kaum Wahabi dan al-Sa ud dalam mendirikan negara Arab modern. (C.E. Risworth, 1993: 64-66).

Dalam kiprahnya, tarekat ini tak henti-hentinya bekerja dengan pendidikan kerohanian, disiplin tinggi, dan memajukan perniagaan yang menarik orang-orang ke dalam fahamnya. Maka Fazlur Rahman (1984: 285) menceriterakan

bahwa tarekat ini menanamkan disiplin tinggi dan aktif dalam medan perjuangan hidup, baik sosial, politik dan ekonomi. Pengikutnya dilatih menggunakan senjata dan berekonomi (berdagang dan bertani). Gerakannya berada pada perjuangan dan pembaharuan, dan programnya lebih berada dalam batasan positifisme moral dan kesejahteraan sosial daripada, terkungkung dalam batasan-batasan spiritual keakhiratan coraknya lebih purifikasionis dan lebih aktivis, memberantas penyelawengan moral, sosial dan keagamaan, maka Fazlu Rahman menamakannya sebagai *Neo-Sufisme*.

Peluang lain yang dapat menjauhi 'lahan' tasawuf di zaman modern ini adalah kenyataan masyarakat dunia yang serba majemuk (plural). Di belahan bumi manapun, keanekaragaman, baik agama, budaya, bangsa, suku, bahasa, adat istiadat, dan sebagainya, senantiasa dijumpai. Satu sisi, suasana kemajemukan memang akan menampilkan keindahan 'mozaik' yang warna-warni. Namun sisi yang lain harus diwaspadai bahwa kondisi itu sangat rentan akan terjadinya perpecahan, kerusuhan, permusuhan, ataupun hal-hal lain yang sifatnya destruktif. Dalam ajaran, tasawuf banyak tokoh seperti al-Hallaj, Ibn Arabi, dan sebagainya berpendapat bahwa keanekaragaman agama di dunia hanya sekedar bentuknya, sedang hakikatnya sama, karena semua mempunyai sumber yang sama dan bertujuan untuk menyembah kepada sumber segala sesuatu, Tuhan Pencipta alam semesta. (Dalam Abd. Hakim Hassan, 1954: 375). Tasawuf yang ajarannya menukik pada kedalaman hakekat seperti ini, diharapkan mampu menumbuhkan sikap bersama yang sehat, mengakui segi-segi kelebihan orang lain, dan mendorong sama-sama melakukan kebaikan dalam masyarakat. Perbedaan yang ada diterima dalam kerangka perbedaan tanpa mempertentangkannya atau menurut Mukti Ali, setuju dalam perbedaan (*agree in disagreement*).

Dengan pemahaman sebagaimana tersebut di atas, pluralitas masyarakat modern dipandang sebagai sesuatu yang wajar, sebab telah menjadi *sunatullah*. Tidak ada kehidupan tanpa Pluralitas dalam arti antar umat, kecuali di Makkah, Madinah, dan Vatikan sendiri sekarang telah ada masjid. Tanpa mengurangi keyakinan masing-masing para pemeluk agama terhadap agamanya sendiri, keadaan watak dan tradisi masing-masing suku, dan watak individual, maka dalam suasana pluralitas ini sangat diperlukan sikap toleran, jujur, terbuka, wajar, dan adil. Maka tasawuf akan melihat hakikat manusia sebagai makhluk Tuhan (*tauhid al-Ilah atau wahdat al-adyan*) yang bernenek moyang Adam as. (*tauhid al-ummah*). Dari sini mereka akan bertemu dalam satu titik *(common platform)*, yang dalam al-Qur'an diistilahkan dengan "*kalimatinsawa*" (QS. Ali Imron/ 3: 64).

Apalagi tuntutan yang muncul dari akibat modernisasi dan industrialisasi adalah pengembangan kemampuan intelektual agar memiliki kemampuan apresiatif, dialogis, dan fungsional terhadap perkembangan IPTEK. Tantangan kedewasaan dalam berfikir dan berkompetisi sangatlah diperlukan. Barangkali keadaan tasawuf dapat menjadi alternatif lain, atau paling tidak menjadi stimulan karena secara epistimologis, tasawuf memakai methode intuitif, yang di abad ini dapat dijadikan salah satu alternatif dari rasionalisme dan empirisme, dan membantunya untuk melahirkan terobosan baru dalam berbagai hal. Jika intuisi dapat meluas maka ia dapat memberi petunjuk dalam hal-hal vital dari dunia yang berasal dari dalam dan langsung, bukan dengan intelek (Dalam Harold H. Tuitus dkk., 1984: 205).

Lebih lanjut Henry Bergson berpendapat bahwa pada diri manusia terdapat intuisi yang bersifat *infraintelektual* dan supra *intelektual*. Yang pertama adalah intuisi yang menyertai pikiran dan masuk pikiran manusia melalui indera. Yang kedua adalah intuisi yang tumbuh pada diri manusia tanpa didahului keterangan logis dan tidak tergantung pada pengamatan indera. Jika keduanya berinteraksi secara intens maka akan memberi kemungkinan pada intuisi *infraintelektual* meningkat lebih tinggi setelah terdominasi oleh intuisi *supraintelekrual*. Bila seseorang telah didominasi intuisi *supraintelektual*, maka kemauan dan dorongannya (*elan* vitalnya) tidak lagi terbatas pada persepsi bendawi yang nisbi, melainkan akan dapat meningkat pada pengetahuan yang bersifat mutlak. (Dalam R. Paryana Suryadipura, 1999-2023). Sudah barang tentu kualitas subyek perlu dipertimbangkan.

Nampaknya hal tersebut sama dengan Javad Nurbakh dalam artikelnya *Sufism and Psychologi Analisis*, yang diterjemahkan oleh Nurul Agustin (Ulum al-Qur'an, nomor 8), bahwa dalam terminologi psikologi sufi, ada dua istilah yang harus dipahami, yakni *aql kully* (akal universal), dan *aql juz'y* (akal partikular). Akal partikular diperoleh dari pengalaman sehari-hari, dari kehidupan material. Menurut Psikologi sufi, akal partikular tak dapat digunakan untuk mencapai kebenaran, karena kebenaran selalu berkaitan keseluruhan dengan universalitas, yang hanya bisa diperoleh secara intuitif melalui *aql kully*. Dalam keadaan hati yang bersih, seorang sufi akan mampu mempergunakan akal universal atau kesadaran hati (*heartconsciousness*) yang secara potensial sudah ada dalam dirinya. Dan sekali lagi intuisi dapat dijadikan alat merenung untuk menemukan sesuatu (baca: teori dan IPTEK) yang baru. Melihat kenyataan di atas, secara hipotetis dapatlah dikatakan bahwa spiritualitas dapat berjalan seiring dengan rasionalitas. Maka tidaklah mengherankan sekiranya di zaman sekarang banyak orang yang semakin dalam, terbenam

dalam pekerjaan intelektual, semakin rindu pula kepada kehangatan spiritualitas (sufisme). Di Barat, disinyalir bahwa, belakangan ini beberapa pemenang hadiah Nobel adalah para ilmuwan yang sangat besar kecenderungan mistiknya. Dan dalam filsafat lltnu, ada aliran romantisme yang menganggap bahwa penemuan-penemuan ilmiah dimulai dari pengalaman mistik.

**VI**

Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa tanggung jawab sosial tasawuf pada abad XXI ini sangatlah kompleks, bukan lagi bersifat isolasi diri namun sebaliknya, harus aktif mengarungi kehidupan ini secara total, baik dalam aspek sosial, politik, ekonomi dll. Dengan demikian, peran tasawuf lebih empirik, pragmatis dun fungsional dalam kehidupan ini.

## Pustaka Acuan

Al-Qur'an al-Karim.

Ahmad, Zainal Arifin, *Riwayat Hidup al-Ghazali*, Bulan Bintang, Jakarta, 1975. Amrusi, al- *Qishash A'lam al-Isla*(16), Dar al-Syuruq, Bairut, tt.

Afifi, Abu al-'Ala, *Filsafat Mistik lbnu Arabi*, terjemah Syahrir Mawi dan Nandi Rahman, Gaya Media Pranata, Jakarta, 1998.

Aceh, Abu Bakar, *Pengantar llmu Tarekat*, Ramadani, Solo, 1985. Ahwani, al, Fuad, *al-Falsafah al-Islamiyah*, Dar al- Qalam, Kairo, 1967.

Arberry, A.J. *Sufism: AnAccaount of the Mystic of Islam*, Unwin Paperboche, London, 1979

Azhari Noer, Kautsar, *Ibn al-Arabi*, *Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan*, Paramadina, 1995.

Bosworth, C. E., *Dinasti-Dinasti Islam*, terjemah Ilyas Hasan, Mizan, Bandung, 1993Jailani, al- Abd. Qadir *Futuhat al-Rabbani wa al-Faidl al-Rahmani*, Mushthafa Bab al-Halabi, Mesir, 1968.

Bas-yuni, Ibrahim, *Nasyat al-Tashawwuf al-Islami*, Dar al-Ma'rifat, Makkah, t.t.

Dun-ya, Sulaiman, *al-Haqiqah'Ind al-Ghazali*, Dar al- Ma arif, Kairo, 1971.

Ghazali, al- *Ihya' Ulum al-Din*, Mushthafa Bab al-Halabi, Kairo, 1334 H.

_____, *al-Munqidz min al-Dlalal*, disunting oleh Abd. Halim Mahmud, Dar al-Kutub al-Haditsah, tp. tt.

Harawy, al- *Manazilus Sa'irin*, vol. 3, Mushthafa Bab al-Halabi, Kairo, 1328.

Hujwiri, al, *Kasyfu al-Mahjub*, terjemah Suwardjo Muthary dkk, Mizan, Bandung, 1992. Hakim Hassan, Abd. .*Al-Tasawuf fi Sirri al'Arabi*, Anjalu al-Mishriyyah, 1954.

Hallaj, al- *Kitab al'Thawasin*, Librarie Paul Geuthner, Paris, 1913. Hoesein, Oemar Amin, *Filsafat Islam*, Bulan Bintang. Jakarta 1964.

Izutzu, Toshiko, *Etika Beragama dalam Islam*, terjemah Manshuruddin Djoely, Pustalo Firdaus, Jakarta, 1993.

Johnson, Doyle Paul, *Teori Sosiologi Kasik dan Modern*, Jilid I terjemah M.Z. Lawang Gramedia Pustaka Utama, Jakarta, 1994.

Muslim, Imam, *Shahih Muslim*, Isa Babi al-Halabi, Mesir, t.t. Mubarak, Zakki, *Al-Akhlaq'Ind al-Ghazali*, Dar al-Katib, Kairo,t.t.

Mahmud, Abd. al-Qadir, *Falsafah al-Shufiyyah fi al-Islam*, Dar al-Fukri al-Arabi, Mesir, 1967.

Mutawaqqi, al, Abu al-Faidl, *al-Madkhal ila al-Tashawtauf al-Islam*,tp. tk., tt.

_____, *Jamharat al-Auliya' wa al-A'lam Ahl-Tashawwuf*, al-Halabi, Qahirah, 1967.

Mukti, HA Ali,; *Ilmu PerbandinganAgamadi Indonesia*, IAIN Sunan Kalijaga Press, Yogyakarta, 1988;

Madjid, Nurcholish, *Islam Agama Peradaban*, Paramadina, Jakarta, 1975.

Nicholson, R.A., *Fi al-Tasawuf al-Islam wa Tarikhuh*, terjemahan Abu al- A a Afifi, Lajnah al-Ta lif wa al-Tarjamah wa al-Nasyr, Kairo, 1969.

Nasution, Harun, *Falsafah Dan Mistisisme Dalam Islam,* Bulan Bintang, Jakarta, 1973& 1990.

_____,*Pembaharuan dalam Islam*, Bulan Bintang, Jakarta, 1982.

Nu'aim, Abu, *Hilyah al -Auliya'*,juz II dan VII, tp., tk., tt.

Nurbakhsh, Javad, *Tasawuf dan Psikoanalisa Konsep Iradah dan Transferensi dalam Psikologi Sufi*, dalam Ulum al-Qur'an, nomor 8, 1991.

Qusyairi, al, *al-Risalah al-Qushairiyah*, Bab al-Halabi, Mesir, 1940.

_____, *Madrij al-Salikin Baina Manazili Iyyala Nabudu wa lyyka Nasta'in*, t.p., Kairo, 1956.

Rahardjo, Dawam (ed.), *Insan Kamil*, Grafiti Press, Jakarta, 1995.

Rahman, Fazlur, *Islam*, terjemah Ahsin Muhammad, Pustaka, Bandung, 1984. Sulami, al, *Futtuwwah*, terjemah Fathiyah Basri, al-Bayan, Mizan, Bandung, 1992. Suminto, Aqib, *Politik Islam Hindia Belanda*, LP3ES, Jakarta, 1985.

Suryadipura, R Paryaana, *Alam Pikiran*, Bumi Aksara, Jakarta, 1993.

Titus, Harold H. et. all, *Persoalan-persoalan Filsafat*, terjemah M. Rasyidi, Bulan Bintang, Jakarta, 1984.

Thusi, al, *al'Luma'*, edisi Abdul Halim Mahmud, et all., tp., tk., 1960.

Taftazani, al Abu al-Wafa al-Ghanimi *Madkhal ila al-Tashawwuf al-Islam*, Dar al-Tsaqafah, Kairo, 1979 dan *Rule of Sufisme*, Seminar di Yogyakarta, 1993.

Utsman, Ali Isa, *Manusia Menurut al'Ghazali*, Pustaka, Bandung, 1981.

Watt, Montgomery, *Pemikiran Teologi dan Filsafat Islam*, terjemahan Umar Basalir P3M, Jakarta, 1987.

# KE ARAH TASAWUF KONTEMPORER

**Nursamad**

Pada umumnya jika ada pembahasan tentang pengertian *tasawuf kontemporer* maka yang terlintas di benak kebanyakan orang, umumnya bahwa tasawuf kontemporer adalah *tasawuf yang dimodernisasikan*. Jawaban yang gamblang dan sederhana itu pada satu sisi mewakili pengertian luas tentang tasawuf kontemporer, berkaitan dengan adanya asumsi *tasawuf klasik*. Disamping bagi para pengamal tasawuf, pemahaman tasawuf adalah penghayatan keagamaan dan pengalaman spiritual yang tidak menerima kategorisasi karena ia merupakan pengalaman yang utuh yang melibatkan seluruh potensi diri, jiwa dan ruh; termasuk seluruh potensi intelektual, psikis dan spiritual. Tetapi untuk tujuan kajian akademik, kategorisasi justeru hal penentu untuk kepentingan-kepentingan analisis. Maka muncullah berbagai perspektif dalam kajian tasawuf. Pada aspek psikologi, misalnya: perspektif filsafat dan perspektif etika. Dan di dalam perspektif filsafat lebih lanjut dikenal kategori tasawuf falsafi, tasawuf sunni dan tasawuf amali.

Gagasan kontemporer atau modernisasi tasawuf sudah muncul sejak lama seiring dengan gelombang dan arus pembaruan pemikiran agama dan modernisasi di dunia Islam. Sesuai dengan karakteristik gerakan pembaruan pemikiran yang mengadopsi pendekatan dekonstruksi dan rekonstruksi pemikiran, maka dunia tasawuf terutama yang berhubungan dengan praktik-praktik ritual tradisional mendapat kritik tajam, bahkan ada yang menuduh tasawuf sebagai biang keladi kemunduran umat Islam. Sebutlah misalnya: praktik '*Pengkultusan*' seorang guru/syekh/mursyid pada semasa hidup hingga wafatnya dinilai sebagai ajaran yang menyimpang dan irasional yang mengebiri potensi intelektual umat serta menghalangi cara berfikir positif dalam mengatasi permasalahan-permasalahan hidup dan kehidupan secara realistis.

Tidak hanya praktik-praktik ritual tradisional tertentu yang mendapatkan kritikan tajam dari gerakan pembaruan dan modernisasi tetapi juga pemahaman nilai-nilai yang menjadi substansi ajaran tasawuf. Pada umumnya, pemahaman nilai-nilai tersebut memang menimbulkan sikap pasif dan apatis setidaknya

pada perkembangan tasawuf masa generasi akhir (*mutaakhkhiriin*). Hal ini boleh jadi merupakan pengaruh dari *asketisme* dalam ajaran Islam. Manakala asketisme merupakan upaya mengunggulkan aspek ruhani spiritual dibanding fisik materil maka terjadi proses degradasi nilai keseimbangan yang sangat diperhatikan dalam ajaran-ajaran al Qur'an dan Sunnah. Asketisme bukan ajaran tasawuf. Bahwa dalam tasawuf ada perhatian utama pada aspek spiritual benar adanya.Tetapi itu tidak berarti bahwa aspek fisik-empirik tidak penting dalam tasawuf. Setidaknya, kecenderungan akan keseimbangan ini yang dominan pada masa awal dan perkembangan awal tasawuf. Apa yang mereka sebut sebagai kesatuan atau keterpaduan antara *syari'ah* dan *haqiqah* adalah penjabaran dari kecenderungan menjaga keseimbangan antara fisik-empirik dan spiritual atau antara syari'ah dan haqiqah.

Tidak bisa dipungkiri adanya pengaruh kebudayaan asing terhadap perkembangan ajaran-ajaran sufisme; apakah kebudayaan Yunani, India ataupun Persia. Kamal Ga'far dari Mesir merinci pengaruh-pengaruh tersebut dalam bukunya[1]. Pengaruh kebudayaan-kebudayaan tersebut menjadi salah satu faktor munculnya banyak kontroversi dalam sufisme, terutama pada masa akhir. Gejala itu sering muncul seiring dengan fenomena popularitas sufisme yang begitu masif pada abad 6H terutama karena popularitas kitab *ihya ulumuddin* karya *Imam al Ghazali* (w. 505H). Nampak dalam karya Imam al Ghazali ini kecenderungan asketisme yang dikembangkan atas nama sufisme atau tasawuf. Dan setelah hampir dua abad berlalu, muncullah gagasan *anti sufisme al Ghazali* yang dimaksudkan menentang kecenderungan asketisme pada tasawuf tersebut yang dipelopori oleh Ibn Taimiyah (w. 728H), yang membid'ahkan hampir seluruh ajaran-ajaran utama dalam sufisme. Namun gagasan-gagasan Ibn Taimiyah tersebut tidak lantas memadamkan pengaruh asketisme dalam tasawuf bahkan menimbulkan gerakan perlawanan baru dan perdebatan baru yang lebih luas. Dan ini berdampak pada ajaran-ajaran Islam yang dinamis kemudian larut dalam kontroversi sufisme yang tak pernah berujung.

Sebenarnya gagasan-gagasan Ibn Taimiyah dan para pengikutnya bukanlah terhadap sufisme melainkan pada kecenderungan asketisme yang merebak atas nama sufisme. Bukti pada peristiwa ini adalah pernyataan Ibn Taimiyah sendiri bahwa tasawuf sebagaimana yang dijelaskan dan dipraktikkan para pendahulu sufi seperti Imam al Junaid al Baghdadi (w.297H) adalah meliputi integral dari ajaran Islam yang murni. Jadi gagasan Ibn Taimiyah sejatinya

[1] Al Tasawwuf tariqan wa tajribatan wa mazhaban, Cairo, dar al ma'rifal al jami'iyah, 1980

bukanlah anti sufisme melainkan pemurnian sufisme. Memurnikan ajaran-ajaran tasawuf agar kembali ke akar sebagai penerapan ajaran-ajaran dan nilai-nilai Islam secara primer, seimbang dan paripurna.

Pada buku-buku biografi tokoh-tokoh sufisme masa awal sebagaimana yang dicatat oleh Abd Rahman al Sulami (w. 412H) dalam Tabaqat-nya tampak jelas adanya perbedaan antara gagasan-gagasan Ibn Taimiyah tentang tasawuf murni dengan tasawuf ala asketisme.

Al Junaid sebagai pemimpin sufi pada zamannya, misalnya menjelaskan bahwa tasawuf bukan berarti mengasingkan diri dari keramaian hidup dunia melainkan hidup di tengah keramaian dunia tetapi tidak terpengaruh oleh keramaian suasananya maupun gemerlapnya. Al Junaid mempraktiskan ajaran ini pada dirinya sendiri dengan menekuni profesinya sebagai pandai kaca dan pengusaha produk-produk kaca di pusat metropolitan, Baghdad dan di sisi lain al Junaid juga seorang imam dan pemimpin sufi. Untuk makna ini al Qusyairi meriwayatkan: suatu hari al Muhasibi datang mengajak al Junaid berjalan-jalan di gurun. Dalam hati al Junaid terlintas keengganan menyambut undangan tersebut: "*anda mengajak saya meninggalkan khalwat?*" Namun sebagai guru yang baik al Muhasibi tetap mengajaknya dan sang muridpun menurut. Lalu yang terjadi adalah bahwa ternyata dalam perjalanan di gurun itu justru lebih mengembangkan penjelajahan spiritual al Junaid ketimbang duduk berkhalwat. Pesan dari kisah ini adalah bahwa tasawuf bukan pada formal ajaran melainkan esensi pengalaman spiritualnya.

Selain itu al Junaid juga aktif dalam forum-forum keilmuan sebagaimana yang dapat dipahami dari pernyataan seorang tokoh mu'tazilah terkemuka, Abu al Qasim al Ka'bi (w. 319H) sekitar 931M yang menyatakan: *'kepada al Junaid para penulis dan sastrawan berguru, para filsuf memperoleh inspirasi serta para theolog (mutakallimun) berlatih ketepatan nalar'*.

## Pendekatan Transformatif

Salah satu karya besar dan penting dalam pengembangan tasawuf kontemporer adalah buku karya Robert Frager yang berjudul: *Heart, Self & Soul, The Sufi Psychology of Growth, Balance, and Harmony (Quest Book, 1999)*. Buku ini diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan judul: *Psikologi Sufi untuk Transformasi Hati, Diri & Jiwa* (Serambi, 2002). Uraian-uraian Robert Frager yang signifikan bukan hanya berfokus pada penjabaran relasi ilmu tasawuf dengan psikologi terutama trans-personal psikologi,

juga pendekatan transformatif sufisme dalam perkembangan, keseimbangan dan keselarasan jiwa.

Oleh karena karakter transformatifnya maka sufisme menawarkan jawaban utama atau mungkin solusi unggul bagi banyak problematika pada kehidupan manusia modern. Sebutlah misalnya, pengalaman hidup berupa kehampaan dan rasa kesia-siaan yang mendera manusia modern akibat penghargaan yang berlebihan pada hal-hal material, konflik batin yang menjadi laten dan punya potensi untuk muncul kapan saja akibat kesombongan intelektual untuk menundukkan alam dan alam tidak mampu ditundukkan. Semakin maju teknologi penanggulangan bencana, semakin intensif pula bencana alam yang menimpa. Ironisnya jalan keluar yang ditawarkan oleh peradaban modern melalui dunia hiburan malah menambah problema baru. Sedangkan problema lama tidak teratasi. Akhirnya problemanya semakin terakumulasi. Untuk mengatasi kehampaan dan konflik batinnya, ada yang mencari jalan keluar di tempat-tempat hiburan tanpa menyadari bahwa kegiatan tersebut sesungguhnya menambah masalahnya. Ketika mencari jalan keluar instan dengan penyalahgunaan narkoba.

Pada dasarnya agama diturunkan untuk menjemput atau membimbing manusia menuju Tuhan; menjadikan manusia sebagai khalifah yang memelihara alam; sebagai refleksi sifat-sifat Tuhan dalam sumber kebaikan. Agama bukan tujuan melainkan alat atau jalan menuju Tuhan. "*Ketahuilah bahwa agama untuk Allah semata*" QS Az-Zumar:3. Tujuannya adalah Tuhan semata karena refleksi sifat-sifat keagungan-Nya ada pada diri manusia maka tersebarlah kebaikan di muka bumi. Ini berarti merealisasikan janji Allah kepada para malaikat dan iblis bahwa sang khalifah manusia akan melakukan tugas kekhalifahannya dengan baik.

Agama dalam praktiknya membawa misi transformatif. Pernyataan ini dikuatkan dalam al Qur'an bahwa Allah menerangi manusia dari berbagai kegelapan menuju cahaya (*min azhzhulumat ilannur*). Dan nabi pun dijuluki sebagai sosok yang mengajak; sebagai obor atau pelita yang menerangi jalan menuju Allah. Lebih spesifik peristiwa hijrahnya nabi yang menggambarkan risalah transformatif Islam yang benar-benar melahirkan struktur sosial masyarakat baru di Madinah. Artinya, bukan hanya konsep transformatif, juga ajaran yang melahirkan gerakan menuju peradaban manusia sesungguhnya.

Sufisme menjabarkan ajaran transformatif Islam melalui konsep *takhali*, *tahalli* dan *tajalli*. Yakni anjuran untuk meninggalkan sifat-sifat tercela yang melekat pada diri seperti iri, dengki, dendam, kikir dan semacamnya. Penjabaran

konsep ini dikemas para sufi untuk mengantarkan kepada proses *tazkiyatun-nafs*. Yaitu ajaran yang paling awal dilakukan oleh Rasulullah saw sebagaimana yang dipahami dari kisah *syarhus shadr*, yang tiada lain tujuannya adalah melepaskan diri dari hasad, dengki, iri dan curang untuk selanjutnya mengisi jiwa dengan sifat-sifat lemah-lembut, lapang dada, akomodatif dan respek. Fokus utama peristiwa ini adalah pembersihan jiwa agar mampu menerapkan sikap amanah dalam kehidupan dan pengembangan profesi. Adapun karakter jujur akan terbentuk dari pembebasan sifat-sifat negatif (hasad, dengki, iri dan curang) dan pada saat yang bersamaan terganti dengan kelapangan dada, lemah-lembut, akomodatif dan respek. Ajaran-ajaran murni ini kemudian dilembagakan dalam al Qur'an untuk menjadi pedoman umum bagi umat manusia secara keseluruhan. Peristiwa bedah dada nabi merupakan esensi pembersihan diri dari sifat-sifat tercela dan pada saat yang sama beralih dengan sifat-sifat terpuji, seolah olah menjadi pendahuluan dan pengantar menuju Islam.

Sebelum menjadi Islam, bersihkan diri dulu dari hasad, dengki, iri dan curang.Sebelum menjadi Islam miliki dulu kelemah-lembutan, kelapangan dada, akomodatif dan respek. Intinya untuk menjadi muslim yang baik dan paripurna haruslah memiliki sifat-sifat terpuji tersebut menuju kepribadian yang amanah, jujur dan bertanggung jawab. Tanpa melakukan *tazkiyatun_nafs* ini kita akan menjadi hanya sekedar nama dan tidak memperoleh keunggulan-keunggulan yang dijanjikan dalam kitab suci al Qur'an di dunia maupun akhirat.

Inilah ajaran paling essensial dalam Islam, proses transformatif yang dikembangkan sufisme melalui konsep *takhalli, tahalli* dan *tajalli*. Ajaran yang penuh dengan muatan efektivitas iman menjadi sistim kehidupan yang dinamis, harmonis dan berkeseimbangan. Iman yang menyentuh hati sebagai akibat 'tersetrum' nya hati oleh Allah SWT, yang berpengaruh pada transformasi intelektual, psikis dan spiritual sebagaimana ditegaskan dalam hadis qudsi "*… dan jika Aku mencintai hambaKu maka Akulah pendengaran yang dia gunakan untuk mendengar, Akulah penglihatan yang dia gunakan untuk melihat, Akulah tangan yang dia gunakan untuk menyergap, dan Akulah kaki yang dia gunakan untuk berjalan…".* Al Junaid menggambarkan proses 'setrum' Allah sebagai kematian dan kelahiran kembali. Ibarat hujan menyentuh bumi, menciptakan getaran-getaran di seluruh relung jiwa manusia, bahkan gejalanya bisa terlihat pada reaksi fisik."*Demikianlah Allah menghidupkan hati yang mati*" kata al Junaid.

Jika demikian halnya, maka sangat wajar dan dapat dimengerti jika Rasulullah saw merasa dadanya terhimpit pada saat awal penerimaan wahyu

pertama. Karena yang terjadi adalah transformasi spiritual yang juga melibatkan seluruh potensi fisik pada dirinya. Al Bukhari meriwayatkan detik-detik turunnya wahyu pertama disertai dengan isyarat situasi kejiwaan dan kondisi spiritual yang menghentak Nabi sebelumnya. Dengan berlatar belakang berada di puncak karir bisnis yang cemerlang hingga mencapai posisi yang mengungguli para pedagang dan penguasa senior Mekkah saat itu, tiba-tiba jiwanya merasa terpanggil untuk melakukan pengamatan introvertif, melakukan penjelajahan spiritual sehingga menyentuh lubuk hati yang terdalam, dimana Beliau menemukan ajakan-ajakan yang tak mampu ditolak dan hasrat yang tak terbendung untuk menyepi dan menyendiri, serta melakukan perenungan-perenungan tentang makna dan nilai kehidupan.

Beliau terpanggil melakukan pertapaan di gua-gua yang terdapat di dalam gunung-gunung di sekitar Mekkah. Suatu kebiasaan yang jarang dilakukan oleh masyarakat Quraisy saat itu. Semakin hari semakin tertarik Beliau menyendiri di gua dan pertapaannya bahkan bisa bertahan berhari-hari.

Suatu hari ada seorang pelanggan yang mendatangi Beliau untuk membayar hutangnya yang jatuh tempo. Tetapi Rasulullah saw ternyata sudah melupakan hutang pelanggannya itu. Ini menggambarkan betapa panggilan jiwa itu demikian kuat dan memaksa sehingga untuk sementara Beliau kurang memperhatikan urusan-urusan pribadi duniawi semata. Beliau lebih suka berkhalwat dalam perenungan yang dalam di gua-gua. Diriwayatkan bahwa untuk tujuan itu, Beliau dibekali makanan dan minuman dari rumah oleh Sayyidah Khadijah ra. Namun ada saat dimana Beliau dalam perjalanan ke pertapaan, Beliau bertemu dengan orang-orang yang lebih membutuhkan makanan dan minuman yang dibawanya, dengan penuh kelembutan dan kasih sayang Beliau membagikan bekal makanan tersebut kepada orang-orang yang lebih membutuhkan. Lama kelamaan kegiatan ini semakin intensif dan kemudian sampai pada ritual *tahannuts*, yakni beribadah dan berdzikir sebanyak mungkin disertai bakti sosial.

Dan setelah sekitar satu tahun melakukan kegiatan ini transformasi spiritual Rasulullah saw kemudian memasuki tahap baru, yakni seringnya beliau mengalami mimpi-mimpi yang mencerahkan ibarat fajar menyingsing. Pada proses pra-kondisi ini wajar jika kemudian Beliau dapat menerima wahyu dan mendengar langsung kalam Ilahi dengan keadaan penuh kesadaran. Sangat rinci Rasulullah menjabarkan peristiwa detik-detik penerimaan wahyu tersebut. Pertama kali Beliau mendengar perintah membaca, yang kemudian direspon dengan pernyataan apa adanya "*aku bukan pembaca*", lalu beliau merasa dadanya terimpit seolah-olah batu-batu gua terjatuh dan menimpa

dadanya. Sungguh bukan suatu keadaan yang nyaman. Diperintahkan lagi membaca lalu direspon dengan jawaban yang sama, dan terjadi kesakitan jasmani serta rohani yang sama pula. Baru setelah perintah ketiga yang diiringi bacaan sejumlah ayat lainnya kemudian dialog itu berhenti dan seluruh ayat-ayat yang telah dibacakan sudah seperti terpatri dalam hatinya.

Tak pelak lagi pengalaman ini adalah sebuah peristiwa maha dahsyat bagi seorang insan manusia yang meski Beliau belum sepenuhnya yakin dan dapat menyerap apa yang sesungguhnya yang telah dialaminya. Hari demi hari berlalu tetapi tidak ada perkembangan yang terjadi. Beliau mengharapkan pengalaman yang sama terulang kembali sehingga beliau menyakini pengultusannya dari peristiwa tersebut. Namun ketika wahyu tak kunjung datang, Beliau sangat bingung dan gusar. Diriwayatkan terkadang beliau hendak membuang diri dari puncak gunung, tiba-tiba terlihat olehnya Jibril atau terdengar olehnya suara Jibril menyapanya "*wahai Muhammad, engkau adalah seorang Rasulullah*". Sehingga pada turunnya wahyu yang terdiri dari ayat-ayat surah *muddatstsir* maka beliau yakin sepenuhnya bahwa yang dialami memang lah proses kenabian dan kerasulan.

Mengapa nabi Muhammad saw harus mengalami proses begitu panjang dari pra-kondisi hingga masa *fatrah?* Tidak seperti nabi Isa as atau nabi Musa as ataupun nabi-nabi sebelumnya yang tidak perlu mengalami proses sepanjang itu. Latar belakang nabi Muhammad yang pedagang dan pengusaha sukses menjadikan proses-proses ini semakin tidak relevan tetapi nyatanya justeru terjadi pada diri Muhammad saw. Inilah pelajaran penting dalam proses transformasi spiritual. Ibarat transplantasi diperlukan waktu bagi seluruh potensi fisik diri untuk penyesuaian karena transformasi spiritual akan terjadi secara alami.

Dalam kaitan ini, menarik sekali penafsiran al Qusyairi dalam *lathaiful isyarat* terhadap QS Ibrahim: 48, mengenai transformasi atas seluruh potensi diri dengan mengisyaratkan sebuah syair:

"*Tak lagi orang-orang yang kukenal selama ini.*
*Tidak juga negeri dengan wajah yang tampak sebelumnya*".

Ini adalah isyarat kepada pemaknaan yang berbeda antara sebelum dan sesudah mengalami transformasi spiritual. Persis sama dengan makna hadis qudsi yang telah dibahas di atas.

Adalah sangat wajar jika potensi pendengaran, penglihatan dan seluruh potensi lainnya kemudian memiliki kekuatan dahsyat melebihi bakat bawaannya.

Dan kekuatan potensi-potensi inilah yang kemudian membentuk perilaku bahkan katakter unggul yang tak tertandingi sekaligus daya tahan yang tak pernah luntur. Keunggulan-keunggulan itu pula yang dipraktekkan oleh para sufi sepanjang zaman. Adakah kepribadian yang dapat menandingi keunggulan seorang Muhammad, yang selama bertahun-tahun di Mekkah dicemooh, dihina, dinista, diolok-olok dan bahkan disiksa secara fisik tapi tak pernah sekalipun kehilangan daya kontrol. Tak pernah kasar walau dalam tutur kata sekalipun. Tak pernah putus asa. Beliau contoh tentang kegigihan dalam perjuangan. Kurang 13 tahun membawakan dakwahnya di Mekkah tapi tidak membawa hasil signifikan bahkan pada akhirnya seluruh pintu tertutup baginya di Mekkah. Namun tak pernah berhenti mencari alternatif lain.

Benarlah pernyataan al Junaid, berkat kekuatan spiritual itu maka manusia mampu menerjang rintangan apapun. Masih menurut al Junaid fungsi kekuatan spiritual adalah mempertajam pandangan terhadap hakekat kebenaran sejati dan memperkuat kehendak untuk menerapkan kebenaran itu. Dengan kata lain kekuatan spirituallah yang menjadi motor penggerak dari segala aktifitas yang memberi keunggulan dan ketangguhan manusia.

Ini mempertegas sekali lagi bahwa pendekatan transformatif sufisme sesungguhnya adalah penjabaran rinci tentang misi transformative Islam untuk memperlihatkan keunggulan manusia yang memang selayaknya di apresisasikan oleh para malaikat sesuai perintah Allah dalam kisah *pencipataan sang khalifah*. Inilah Sunnah nabi yang sesungguhnya, yang jika dipedomani maka orang menjadi umat Muhammad saw. Transformasi spiritual yang melahirkan keunggulan-keunggulan manusiawi demi kebaikan hidup dan terpeliharanya bumi dari kerusakan-kerusakan dan pertumpahan darah. Keunggulan-keunggulan itulah yang dibanggakan oleh Allah dalam al Qur'an sebagai umat terbaik bukan karena sekedar tergabung dalam 'paguyuban' Islam melainkan umat mengalami transformasi spiritualnya.

Inilah yang mungkin bisa disebut the power of *tazkiyatunnafs*. Transformasi intelekatual dan spiritual yang melahirkan cara pandang, cara berpikir, dan cara bertindak atas inspirasi keilahian. Segala aktifitas sehari-hari baik lahir maupun batin semuanya berdasarkan Allah. Dari mulai bangun tidur hingga menjelang tidur kembali tak pernah luput dari inspirasi Allah. Dikarenakan signifikansi *tazkiyatunnafs* sedemikian rupa maka Rasulullah mengajarkan dan mempraktekkan sendiri sebelum prosesi menerima wahyu.

## Pemaknaan Sufistik

Selain pendekatan transformatif, sufisme juga mengajarkan pemaknaan. Yaitu ajaran yang sudah barang tentu terkait dengan fungsi kekhalifahan manusia. Keberadaan manusia menurut al Qur'an bukanlah hal yang sia-sia melainkan untuk suatu tujuan yang agung dan mulia; yakni hidup dalam suasana ihsan, selalu tampil terbaik karena merefleksikan sifat-sifat ilahiyah dan menjadi sumber kebaikan bagi kehidupan.

Para sufi mengajarkan cara pemaknaan dengan memahami fungsi kekhalifahan manusia. Kisah penciptaan manusia beserta dialog yang menemaninya oleh para malaikat dan iblis menegaskan suatu hal bahwa pada akhirnya manusia diharapkan menjadi sumber kebaikan bukan sumber kerusakan pada lingkungan dan pertumpahan darah.

Begitu istimewa memang kisah penciptaan manusia. Allah menguraikan proses penciptaannya sebagai makhluk yang unik, hingga para malaikat dan jin memandang aneh. Mereka bertanya kepada Allah mengapa Engkau menciptakan manusia yang akan membuat pertumpahan darah dan membuat krusakan di bumi? "*Aku tahu apa yang kalian tidak tahu*" jawab Allah. Mengapa malaikat langsung dapat mengetahui perilaku manusia yang suka membuat pertumpahan darah dan menciptakan kerusakan di bumi? Karena mereka melihat wujud fisik sang makhluk yang sedang dalam proses penyempurnaan. Lalu, mengapa pula Allah mengisahkan 'protes' mereka dalam konteks ini karena Allah ingin mengisyaratkan bahwa sepanjang manusia berkutat pada fisik dan materi maka mereka akan melakukan pertumpahan darah dan menciptakan kerusakan di bumi.

Pengetahuan malaikat dan jin tentang manusia hanya sebatas yang tampak saja. Hanya sebatas jasad, fisik dan tidak mengetahui rahasia dan potensi yang paling dahsyat yang ada pada Ruh-nya. Bukankah Allah yang meniupkan "dari Ruh-Nya kedalam diri manusia". Allah menginginkan sang manusia menjadi khalifah untuk memakmurkan bumi. Karena itu Allah memamerkan atau semacam mempromosikan sang makhluk baru dan unik ini dengan cara mengajarkannya nama segala sesuatu. Dan tatkala Adam, bapak awal sang manusia dapat menyebutkan segala nama di hadapan para malaikat dan jin, kemudian Allah memberi isyarat kepada mereka untuk sujud hormat, kecuali sang Iblis yang enggan bersujud karena pemahaman tauhidnya tidak mentolerir ada sesuatu selain Allah yang ia harus sujud kepadanya. Ia lupa bahwa sujud tidak serta merta berarti menyembah tetapi bisa berarti hormat untuk sekedar apresiasi dan juga bukan kepada

Adam sendiri melainkan pada perintah Allah. Dan makhluk yang baru dan unik ini diberi nama *insan* atau *basyar*, yakni manusia. Unik karena sisi fisiknya sangatlah lemah, tidak memiliki nilai apa-apa bahkan selalu terancam kepunahan, apakah karena ancaman tidak mampu bertahan melawan bencana (seleksi) alam ataupun terancam punah karena ulahnya sendiri.

Dari sinilah kemudian lahir semacam kompetisi yang diizinkan Allah terjadi. Sang Iblis seolah mengkritisi perintah Allah dan Allah menerima kritik tersebut. Iblis ingin membuktikan bahwa manusia tidak ada nilainya, bahkan hanya akan membawa kerusakan dan kepunahan dengan wujud ini. Allah memberi bekal kepada manusia tiupan Ruh dari-Nya yang akan berpengaruh besar untuk melaksanakan tugas kekhalifahannya. Tapi Allah juga mengabulkan permintaan Iblis untuk menggoda manusia yang tidak mampu menggunakan potensi diri yang dibekali Allah padanya untuk terlepas dari godaan yang akan dilancarkan Iblis.

Apa yang akan terjadi? Apakah manusia dapat membanggakan Allah dengan menggunakan segala bekal potensi diri dan tidak mengecewakan-Nya atau terpengaruh dengan godaan iblis yang akan berdansa merayakan kemenangannya?

Menurut al Junaid, ada dua cara Allah memberikan dukungan kepada manusia, disamping adanya program kesadaran yang disinggung tadi:

- Dengan cara pewahyuan melalui Nabi/Rasul
- Dengan membisikkan kebaikan dalam jiwa

Setiap manusia membawa potensi kebaikan yang tertanam dalam lubuk hatinya. Ketidakmunculan potensi kebaikan tersebut disebabkan berbagai kecenderungan hawa nafsu yang didukung oleh setan. Dari sini dapat dipahami bahwa Allah menurunkan agama dengan tujuan membangkitkan potensi kebaikan dalam diri khalifah-Nya dan memenangkan pertarungan melawan godaan setan. Al Qur'an menegaskan pada QS al Anfál: 24: "*Hai orang-orang yang beriman, penuhilah seruan Allah dan seruan Rasul apabila Rasul menyeru kamu kepada suatu yang memberi kehidupan kepada kamu, ketahuilah bahwa sesunggunya Allah membatasi antara manusia dan hatinya dan sesungguhnya kepadaNya-lah kamu akan dikumpulkan*". Menurut al Junaid, respon manusia terhadap ajakan Allah dan Rasul-Nya adalah dengan merasakan indahnya ajakan itu. Dapat merasakan sentuhan yang membuat 'jatuh cinta' kepada Allah sehingga rela meninggalkan apapun demi menggapai-Nya. Adapun indikator-indikator yang membuat seorang insan merasakan sentuhan cinta dan membuatnya mabuk kepayang kepada Allah adalah:

- Memeriksa apakah dirinya berada pada posisi yang membuat Allah restu padanya?
- Melakukan koreksi total terhadap hal-hal yang tidak layak bagi seseorang yang direstui Allah
- Melihat dan menyaksikan betapa segala sesuatu terjadi atas 'aktifitas' Allah

Indikator pertama dikenal secara popular dengan istilah *muráqabah* dan yang kedua *muhásabah*, sedangkan yang ketiga disebut *musyáhadah*. Ketiga indikator tersebut mengantarkan manusia kepada pemaknaan hidup yang tidak hanya sekedar pelarian dari kehampaan spiritual tetapi yang lebih penting adalah menghargai posisi dan peran apapun yang dijalani seseorang dalam kehidupan. Keberadaan manusia sebagai khalifah Allah dalam mengelola bumi mewajibkan manusia untuk merawat batin dan kekuatan spiritualnya. Jika tidak, maka ia telah mengabaikan tugasnya dan dengan begitu keberadaannya menjadi sia-sia. Tugas kekhalifahan ialah menjadi asisten Allah di bumi untuk tersebarnya kebaikan.

Seseorang yang dianugerahi iman yang menyentuh hati akan memaknai keberadaannya pada setiap situasi dan kondisi dengan pemaknaan bahwa Allah-lah yang menempatkannya pada posisi itu. Maka ia melakukan pekerjaannya dengan sebaik-baiknya dan memberi pelayanan semaksimal mungkin karena ia sadar sedang mewakili Allah dalam posisi pekerjaannya/ jabatan tersebut atau juga sedang memelihara titipan yang dipercayakan Allah padanya. Al Junaid menafsirkan ayat QS al-Rahman:29 dengan gagasan bahwa seseorang yang sedang memberikan pelayanan terhadap sesama dengan sebaik-baiknya adalah sedang mewakili Allah dalam urusan hamba-hamba-Nya.

## Kembali Kepada Kesejatian

Pemaknaan hidup seperti yang diutarakan di atas membutuhkan sikap kembali kepada kesejatian manusia. Tasawuf mengajarkan kesejatian tersebut. Karena itu tasawuf, sejatinya bukan sekedar ilmu, bukan aliran pemikiran, bukan pula wacana atau teori-teori apalagi golongan-golongan. Menurut al Junaid, tasawuf adalah: "perjalanan (*sayr*) menuju Allah". Mempelajari tasawuf tidak serta-merta menjadikan seseorang bertasawuf. Bahkan, bergabung dalam paguyuban tarekat tidak serta-merta membuat seseorang menjadi Sufi.

Mengapa demikian? Seseorang yang bertarekat secara formal belum tentu disebut sedang 'berjalan menuju Allah' karena sejatinya sebuah perjalanan baru dapat dimulai saat ia menjalaninya bukan sebatas memformalisasikan ajaran tarekat dalam hidupnya tanpa kesejatiannya. Sebaliknya, seseorang bisa disebut melakukan 'perjalanan menuju Allah' meskipun ia tidak bergabung secara formal ke dalam suatu tarekat. Karena kesejatian bukanlah berupa rangkaian formalistik dari suatu tarekat melainkan esensinya.

Esensinya justru muncul ketika manusia menjalin kontak dengan Allah yang Maha absolut. Lagi-lagi kontak dan komunikasi ini tidak dalam bentuk formalistik seperti melakukan ritual-ritual tertentu atau membacakan zikir maupun wirid tetapi kegunaan yang nyata dari nilai-nilai formalistik tersebut dalam hidup. Esensi hubungan manusia dan Tuhan terpatri dalam realisasi dua kesadaran azali, yakni: ketergantungan hanya pada Tuhan dan kerinduan yang merelakan diri berjalan kepada Yang Maha Sempurna.

Dalam pandangan imam Junaid perjalanan menuju Allah bisa ditempuh dengan *maqamat*. Ia menjelaskan bahwa hakekat *maqam* adalah posisi yang didapatkan hamba ketika berhadapan dengan Tuhan. *Maqamat* bukan tahapan-tahapan pendidikan yang dapat dipahami secara linier atau teknik berjenjang. *Maqamat* harus dipahami sebagai 'siklus dalam proses pendakian spiritual atau taqarrub'. Posisi maqamat melibatkan kesadaran tentang dua hal seperti yang disebutkan di atas (ketergantungan dan kerinduan kepada Allah). Dalam tasawuf terdapat beberapa latihan pendakian spiritual melalui praktek *zuhud, tawakkal, sabar, ridla*, dsb tetapi semua ini terkait dengan *taubah*. Al Junaid menegaskan dalam konsepsi tentang *maqamat* dan *ahwal* bahwa *al-taubah lil khawas* sudah mencakup keseluruhan *maqam* lainnya. Taubah merupakan aktivitas yang dilakukan dalam seluruh perjalanan pendakian spiritual. Seseorang dapat melakukan praktek zuhud, tawakkal, sabar, ridha adalah ketika ia mencapai puncak kesadaran taubah-nya, kemudian ketika ia merealisasikan praktek zuhud, iapun melakukan taubah secara kesinambungan.

Setiap *salik* yang berhasil merealisasikan taubah maka ia memiliki sifat-sifat zuhud, tawakkal, sabar, ridha dan berbagai maqamat. Bagaimana mungkin berhadapan dengan Allah secara fisik sedangkan Allah immaterial. "*Jika kau hanya sekedar menghadap Baitullah maka kau hanya menyembah batu*" kata al Ghazali dalam esensi kiblat adalah menghadap kepada Allah yang tiada bertempat tinggal. Pendakian spiritual adalah sebuah siklus dalam lingkaran. *Maqamat* zuhud memerlukan esensi taubah bukan hanya taubah sebagai pengantar menuju zuhud. Begitu pula pada seluruh *maqam* dan *maqamat* lainnya. Taubah menjadi pengantar utama menuju takkawal dan dalam tawakkal

ada taubah. Taubah sebagai pengantar menuju ridha dan sekaligus dalam ridla ada taubah, dan seterusnya. Maka hakekat tasawuf adalah *maqamat*. Dan hakekat *maqamat* adalah taubah dan taubah adalah hakekat *inabah* (kembali kepada Allah). Lalu al Junaid pun menegaskan: *'seseorang tidak akan sampai kepada ma'rifat sebelum melampaui maqamat dan ahwal'*.

Dengan kata lain taubah menjadi '*awal*' dari seluruh proses pendakian spiritual yang berkesinambungan sekaligus '*menyertai'* seluruh perjalanan. Jika tahapan perjalanan itu dimulai dari tahap satu ke tahap kedua, maka awal tahap satu adalah taubah dan pada akhir dari tahap satu adalah taubah seraya mencapai awal tahap kedua yang diawali dengan taubah. Akhir dari awal tahap satu menjadi awal dari tahap kedua. Dan begitu seterusnya sehingga dapat dikatakan bahwa *maqamat wa ahwal* merupakan perjalanan dari taubah atau siklus taubah. Siklus ini dapat dihubungkan dengan kategorisasi atau anatomi jiwa, mulai dari *qalb, fuad, sir, sir al asrar, nur, nurul anwar* hingga tiada akhir.

*Apakah taubah itu?*Pada umumnya kita memahami taubah sebagai kegiatan penyesalan dan permohonan maaf atau permohonan ampun kepada Allah. Menurut imam Junaid, pengertian taubah seperti itu masih bersifat awam, belum mengantarkan kepada esensi atau hakekatnya. Taubah bukan sekedar '*istighfar*'. Membaca istighfar ribuan kali kalau hanya sekedar membaca tetap tidak menyentuh esensi taubah, apalagi kalau hanya dikaitkan dengan permohonan ampunan atas dosa-dosa.

Al Junaid menjelaskan bahwa taubah yang dilakukan oleh *ahl khawwash* adalah saat mengalami *syahadah al tauhid*, yakni pengalaman menyaksikan keesaan Allah namun sekaligus tidak menyaksikan. Pada saat seseorang seolah sudah sampai pada puncak pencapaian spiritual, ia seolah menyaksikan keesaan Allah lalu secara bersamaan Allah memperlihatkan kepadanya bahwa seluruh kenyataan, pengalaman atau kesaksiannya tentang Allah bukanlah yang telah tercapai bukan pula yang tidak tercapai. Ibn Arabi menyebutkan maqam ini sebagai antara *huwa dan la huwa*. Jadi penyaksian keeasaan Allah berada dalam situasi mengalami *Dia sekaligus juga Bukan Dia*. Al Junaid menyebutnya maqam *al hirah* atau kebimbangan spiritual, seperti telah sampai namun setelah bersamaan ada kesadaran bahwa situasi itu bukanlah akhir (karena sadar merasa belum sampai).

Situasi ini berkaitan dengam *maqam* yang disinggung dalam hadis Nabi: *'ka annaka tarahu'*. Dan uraian al Junaid dalam *maqam ka annaka tarahu* dijabarkan dalam pengalaman *syahadah al tauhid*. Al Quran menegaskan

yang paripurna adalah '*kesaksian Allah akan keesaan diri-Nya*'. Inilah yang disebut *tauhid yang murni*. Kesaksian tauhid yang murni tersebut diperjalankan (*yatawalla*) oleh Allah kepada para malaikat dan kepada diri orang yang dikaruniai ilmu *ladunni*. Pada kesaksian tauhid tersebut berlangsung hamba yang mengalami keadaan tiada (*fana*) dan karena tidak menyadari apapun. Saat itu seluruh system pengetahuannya diambil alih atau diperjalanankan *(yatawalla)* oleh Allah dan mengalami deaktivasi. Segera setelah sistem pengetahuannya kembali berfungsi, sang hamba memperoleh pengalaman *kannaka tarahu* yang artinya: *'ia menyaksikan Allah dalam sinar tawalli'* tapi kesaksiannya itu tidak dominan, hanya semacam kedipan cahaya yang muncul lalu segera menghilang.

Itulah sebabnya al Junaid menamakan situasi ini sebagai *al hirah* (kebimbangan). Pada momen seperti inilah sang sufi beristighfar karena beranggapan telah mencapai Allah padahal Allah tiada berbatas dan karuniaNya tak terhitung. Kemudian al Junaid menegaskan dalam *Adab al muftaqir ila Allah*, bahwa: *'setiap kali seorang hamba mengalami al hirah, ia lalu menanjak kepada maqam berikutnya, dan demikian seterusnya'*.

Dari sini kita dapat memahami perbedaan gambaran mengenai perilaku istighfar Rasulullah Muhammad saw yang dijelaskan pada surah al Fath dan *hadis Nasa'i*. Pada QS al Fath: 2 ditegaskan bahwa: *'Allah mengampuni dosa-dosa Muhammad baik yang sudah lewat maupun yang akan datang'*. Artinya: Rasulullah Muhammad saw menjadi orang yang tanpa dosa. Tetapi dalam salah satu hadis sahih riwayat al Nasa'i dinyatakan bahwa: Rasulullah melakukan istighfar dan taubah sebanyak 100 kali atau lebih di setiap harinya. Kenapa penjelasan dari kedua sumber di atas terdengar bertentangan? Di satu sisi tanpa dosa karena sudah diampunkan dan di sikap kemanusiaan yang selalu berbuat alpha dan terus beristighfar setiap harinya?

Inilah esensi '*La hawla wa la quwwata illa billah'*. Ada 2 makna dari *La hawla wa la quwwata illa billah* ini, yakni:

- Hanya dengan Allah suatu upaya terlaksana
- Manakala suatu upaya terlaksana itu berarti atas kuasa Allah semata

Ini hanya bisa dijelaskan dengan mekanisme *mi'raj ruhi* yang juga bisa diartikan pendakian spiritual. Beristighfar merupakan pengalaman *mendapat* dan *terlepas* dalam waktu sekejap. Bila demikian hadis Nasa'i sebenarnya sedang menceritakan bahwa seolah-olah Rasulullah ingin mengatakan dirinya terus-menerus mengalami pendakian spiritual sebanyak 100 kali

atau lebih di setiap harinya. Dapat dibayangkan betapa dalam dan tingginya kesadaran jiwa Rasulullah Muhammad saw.

Setiap makhluk ciptaan Allah tidak memiliki eksistensi atau wujud yang independen dan terpisah dari pemiliharaan Allah. Ini berarti bahwa tanpa pemeliharaan Allah hakekatnya manusia menjadi sirna dan tiada.Hal ini mengharuskan makhluk selalu menjalin hubungan tiada henti dan tanpa batas dengan Allah Sang Maha Pencipta. Barangkali inilah salah satu makna esensial dari kegiatan bertasbihnya seluruh makhluk. Dalam al Qur'an al Isra:44, Allah menjelaskan bahwa: '*segala sesuatu bertasbih, namun kalian tidak mengerti tasbih mereka*'. Tujuh langit dan bumi beserta segala isinya bertasbih kepada Allah. Maka langit, bumi, gunung-gunung, pepohonan, hewan dan segenap makhluk di bumi, di dalam tanah, di air dan di udara berjalan sesuai dengan aturan Allah. Mereka bertasbih kepadaNya. Pada ayat lain al Qur'an menjelaskan: *'barangsiapa yang berpaling dari mengingat Sang Maha Rahman maka Kami membukakan jalan baginya untuk ditemani oleh setan'* QS al-Zukhruf:36.

Semua bertasbih kepada Allah. Semua mengikuti aturan Allah secara naluri dan secara insting. Kecuali manusia karena karakteristik penciptaanya yang unik dan sebagai hembusan nafas Ilahi yang ditiupkan ke dalam jasmani maka manusia memerlukan perjuangan untuk menempatkan dirinya pada jalur kepatuhan dan ketaatan kepada Allah. Jika ketidak-patuhan segenap makhluk berarti kehancuran dan kesirnaan segera, namun sedikit lain halnya pada manusia. Manusia diberi peluang dan waktu yang panjang (*muhlah*) walaupun ketidak-patuhan manusia kepada Allah itu hakekatnya merupakan kehancuran baginya. Setidaknya, ketidak-patuhan manusia itu ditemani oleh syetan dan akhirnya berujung pada keberadaan yang sia-sia. Mengapa hidup dan keberadaan orang-orang yang tidak patuh kepada Allah menjadi sia-sia *karena tidak sesuai dengan harapan dan tujuan penciptaannya*. Tidak menjadi khalifah di bumi Allah.

Hakekat hidup manusia adalah kembali kepada Allah dengan perjuangan dan pengorbanan seperti yang digambarkan oleh *Mawlana Rumi* dalam kisah *seruling merindukan kembali menjadi bambu*. Sebuah kisah kemustahilan tentunya. Cukuplah bagi sang seruling, bagi sang Sufi dan bagi Allah sendiri bahwa segala pengorbanan dan perjuangan itu menjadi nyanyian rindu seperti yang dipraktekkan dalam kehidupan para hamba sejati. Kehidupan yang terkadang bermakna sebuah aransemen musik atau kisah cinta sejati atau keindahan sebuah lukisan ataupun sikap kepahlawanan. Jalan hidup

sufistik memahkotai hidup manusia, yang memberi prestasi bagi kehidupan yang sarat makna dan pembebasan diri dari dunia yang serba sementara menuju kehidupan bebas, abadi dan penuh kreatifitas.

Sang sufi dengan cinta Allah berusaha merealisasikan serta mempersonifikasikan *asma ul husna*. Pemaknaan inilah yang termuat dalam pesan QS al 'Imran:31, bahwa: 'syarat utama untuk mengikuti Nabi Muhammad saw adalah mencintai Allah dan sebaliknya, untuk mencintai Allah haruslah dengan cara mengikuti Nabi'.

Sejalan dengan persyaratan bagi komitmen niat dalam melakukan pengabdian apapun bahwa ia harus dilakukan dengan sukarela dan tulus. Pengabdian apapun yang dilakukan tanpa suka rela tidak akan pernah tulus. Pengabdian tanpa ketulusan hanya akan menjerumuskan pelakunya pada sikap riya dan munafik. Allah mencela sifat-sifat riya dan munafik karena keduanya bisa berpotensi menjadi sumber penyakit-penyakit psikis atau penyakit jiwa yang akan berujung pada kerusakan dan kemusnahan di bumi. Dengan demikian dapat dipahami bahwa fungsi dan esensi agama adalah membangkitkan kesadaran manusia untuk kembali pada kesejatiannya, pada Allah semata. Semoga bermanfaat, amin

# MENCARI JALAN KEHIDUPAN

**Ahmad Tafsir**

Manusia wajib menjadi manusia. Manusia tidak boleh menjadi Tuhan; tidak boleh menjadi Malaikat; tidak boleh menjadi Jin atau menjadi hewan. Agar menjadi manusia ia harus menjalani hidup untuk manusia.

Banyak orang merasa malu bila disebut tidak modern. Yang dimaksud modern ialah pola pikir Barat. Kata "Barat" yang ditulis dengan huruf B besar bukanlah nama arah geografis melainkan nama pola pikir. Pola pikir itu adalah pola pikir yang intinya berdasarkan rasionalisme.

Untuk memahami pola pikir tersebut kita harus menelusurinya sampai ke awal sejarah pemikiran. Pola pikir rasionalisme itu, seperti yang kita saksikan sekarang, tidaklah muncul secara tiba-tiba. Ia memiliki sejarah yang panjang.

Orang yang dianggap mula-mula berpikir rasional ialah Thales, hidup sekitar tahun 650 SM di Athena. Sangat mungkin jauh sebelum itu sudah ada pemikiran rasional, tetapi yang tercatat dalam sejarah adalah Thales tersebut.

Ada imperium yang besar pada zaman itu, namanya imperium Romawi. Imperium ini memiliki dua daerah yang sangat terkenal, yaitu Sparta dan Athena.

Di Sparta dikembangakan pendidikan jasmani. Orangnya besar- besar dan berotot bagus. Kebanggaan mereka ialah pamer tubuh dan kekuatan. Mereka mengembangkan bermacam-macam olah raga. Satu di antaranya ialah "gulat gaya Romawi" –gaya ini masih dipelihara sampai sekarang dalam olah raga gulat. Kita dapat menyaksikan kehebatan orang Sparta itu dalam film-film kolosal seperti *King of King* atau *Hercules*. Mereka ini adalah orang-orang yang terandalkan dalam adu fisik termasuk perang.

Di Athena dikembangkan pendidikan berpikir. Dahulunya daerah kepulauan itu berlaut jernih dan biru, suatu tempat tinggal yang menyenangkan. Masyarakatnya kebanyakan nelayan. Di sini lahir para pemikir yang kelak disebut filsuf.

## Mengenal Cara Pandang Filsafat

Itu cerita sekitar tahun 600an SM. Pada waktu itu ajaran Nabi Musa tidak sampai pada mereka. Sebagai gantinya mereka percaya mitos-mitos. Apa itu mitos? Tatkala Socrates telah resmi dijatuhi hukuman mati oleh pengadilan Athena, eksekusinya diundur karena ada mitos yang mengatakan bahwa di Athena tidak boleh ada hukuman mati bila kapal pesiar Raja Romawi sedang berlayar. Eksekusi harus menunggu kapal itu berlabuh. Kapal itu dimitoskan.

Ada juga mitos yang mengatakan bahwa bumi ini terletak di ujung tanduk kerbau besar, bila binatang itu bergerak maka bumi berguncang, saat itulah terjadi gempa. Manusia di bumi harus berteriak untuk menyatakan bahwa mereka masih hidup. Lantas gempa itu berhenti. Ini juga contoh mitos.

Beberapa orang Yunani (nama orang yang tinggal di Athena ketika itu) mulai berpikir kritis. Mereka mempertanyakan mitos-mitos itu. Mereka mencurigai kebenaran mitos tersebut. Kecurigaan kepada mitos inilah yang merupakan salah satu penyebab timbulnya filsafat di Yunani.

Mereka juga mempertanyakan alam. Setiap pagi, tatkala mereka bangun pagi-pagi karena akan ke laut, selalu disambut sebuah bintang besar, lantas mereka bertanya di dalam hati mereka, "Mau apa sih bintang itu kepada saya, setiap pagi bila saya bangun ia telah menunggu?"

Akhirnya mereka sampai kepada kesimpulan bahwa hidup tidaklah dapat diserahkan pada kepercayaan terhadap mitos-mitos itu. Kehidupan kita harus kita tentukan sendiri. Inilah paham humanism, yaitu paham yang mengatakan bahwa manusia mampu mengatur dirinya dan alam. Nanti, pada tingkat ekstremnya, ada keyakinan bahwa tidak perlu ada campur tangan tuhan dalam mengatur manusia dan alam.

Timbullah pertanyaan, dengan apa kita (manusia) mengatur manusia dan alam? Disepakatilah bahwa dengan menggunakan rasio manusia dapat mengatur segalanya. Sebenarnya pada masa awal, kesimpulan tentang rasio ini belum disadari benar. Mereka hanya mulai melakukan kegiatan berpikir dengan cara yang tidak biasa, menunda penerimaan terhadap anggapan-anggapan mitos.

Thales lah yang memulainya dengan mempertanyakan hal yang sangat mendasar. Dia mempertanyakan sebuah pertanyaan abadi: "*What is the nature of the world's stuff?"* apa sebenarnya bahan alam semesta ini? Ia menjawab, "air". Ini jawaban yang sangat sederhana dan tidak tuntas. Tapi dengan

menjawab pertanyaan sederhana ini, ia digelari *the father of philosophy* dan digelari juga sebagai the *first philosopher.*

Gelar ini diberikan bukan karena jawabannya, melainkan karena pertanyaannya. Pertanyaan itu belum terjawab hingga sekarang. Jawaban terakhir ialah bahan alam semesta ini berasal dari benda kecil yang massanya sangat padat dan benda itu meledak. Hasil ledakan itulah yang menjadi isi alam semesta ini, yaitu bumi, bulan, dan berbagai bintang. Inilah yang disebut *big bang theory.*

Setelah itu, orang Yunani itu menggunakan rasio atau berpikir secara gila-gilaan. Kelompok filusuf pertama adalah orang-orang Sophis (mazhab mereka ini disebut sophisme) yang sangat radikal dalam menggunakan rasionya. Mereka dapat membuktikan bahwa gerak sama dengan diam, hidup sama dengan mati, dan lain-lain, secara logika. Akhirnya mereka berlomba-lomba berpikir. Dari sinilah mucul paham bahwa kebenaran itu dicari dan diukur dengan rasio. Inilah paham rasionalisme: kebenaran dicari dan diukur dengan rasio. Memang, urusan mereka ialah mencari kebenaran untuk pegangan hidup mereka. Sebab, mitos sudah diragukan kebenarannya. Akhirnya mereka menemukan bahwa kehidupan harus diatur dengan rasio. Yang di atas itu adalah sebagian cara merumuskan jalan kehidupan.

Di sini kita sudah sampai pada dua kesimpulan. *Pertama,* kehidupan ini ditentukan oleh kita sendiri; inilah paham inti dari humanism. *Kedua,* kita mengatur manusia dan alam dengan akal atau rasio; inilah inti paham Rasionalisme. Kita sudah sampai ke pemahaman mengenai Humanisme dan Rasionalisme.

Lama kelamaan mereka menemukan juga bahwa Rasionalisme itu mempunyai kelemahan, itu terlihat pada argument yang membuktikan gerak sama dengan diam atau hidup sama dengan mati. Kedua-duanya benar bila dipikirkan secara rasional, padahal secara logika tidak mungkin dua pernyataan yang bertentangan dapat benar kedua-duanya. Kelemahan itu akhirnya memunculkan paham empirisme bahwa yang benar ialah yang terbukti secara empiris.

Orang memprotes kesimpulan bahwa gerak sama dengan diam dengan mengatakan, "Coba pasang perutmu, aku akan panah dengan busur ini". Orang itu tidak berani. Ia mengatakan, "Jangan, akan tembus". "Nah," kata pemanah itu, "Hanya benda yang bergerak yang mampu menembus." Jadi, anak panah yang meluncur dari busurnya tadi adalah bergerak sekalipun secara logika dapat dibuktikan sebagai berada dalam keadaan diam. Inilah

pembuktian dari mazhab empirisme atau *empiricism* yang menyatakan bahwa kebenaran ialah yang ada bukti empirisnya.

Orang rasionalisme mengatakan bahwa ajaran empirisme itu mempunyai kelemahan. "Masukkan tongkat ke dalam air, ia terlihat patah". Kaum Rasionalisme mengatakan, "Tongkat itu tidak patah, itu adalah bias". Di sini rasionalisme kembali mengoreksi empirisme secara logika.

Jadi, sekarang tentang kebenaran itu sudah ada dua mazhabnya, yaitu rasionalisme dan empirisme. Kelaknya, muncul mazhab lain yang menggabungkan dua mazhab ini yang menghasilkan metode ilmiah yang mengatakan bahwa kebenaran itu harus logis (Rasionalisme) dan didukung oleh bukti empiris (Empiricism). Gabungan inilah yang kelaknya menjadi metode ilmiah dengan rumusan *logico-hypothetico-verificative*. Dan metode ilmiah inilah sebenarnya yang menjadi andalan pemikiran modern dalam mendesain aturan kehidupan manusia modern.

## Cara Pandang Modern

Masih tentang orang Yunani di Athena. Mereka ini adalah cikal bakal pemikiran Barat. Pemikiran Barat itulah pada umumnya yang dianggap pemikiran modern. Jadi, mereka itulah cikal bakal pemikiran modern.

Agama Musa tidak sampai pada orang-orang Yunani. Mereka menggantinya dengan kepercayaan pada mitos-mitos. Ada mitos kappa pesiar raja, ada mitos bahwa bumi di ujung tanduk kerbau besar. Lama kelamaan mereka mencurigai kebenaran mitos-mitos itu. Tadinya kehidupan mereka dan alam diatur dengan menggunakan mitos-mitos tersebut.

Setelah mitos-mitos itu tidak lagi dipercaya, muncul pertanyaan mereka yang sangat mendasar "Dengan apa kita mengatur kehidupan manusia dan dengan apa kita mengatur alam?" Mereka mendiskusikan itu, mereka merenungkan itu. Kesimpulannya: kita (manusia) lah yang mengatur manusia dan alam. Inilah paham Humanisme: manusia mampu mengatur dirinya dan alam.

Itu adalah kesimpulan yang sangat berani dan sangat radikal, juga sangat berisiko. Tetapi itu dapat dipahami bila dilihat kondisi mereka pada waktu itu. Humanisme seperti itu mengandung pengertian kitalah yang mengatur manusia dan alam, tidak usah tuhan ikut mengatur. Cobalah renungkan pertanyaan itu: dengan apa kita mengatur manusia dan alam?"

> Dengan agama Musa? Agama itu tidak sampai kepada mereka. Dengan mitos? Mereka sudah tidak percaya pada kebenarannya.

Sementara itu mereka menyadari bahwa pertanyaan itu sangat mendasar. Kenyataannya memang dua aturan itulah yang diperlukan manusia dan dua macam aturan itu sudah cukup.

Aturan itu harus benar, agar aturan itu efektif. Aturan itu harus diterima semua orang, agar orang mematuhi aturan tersebut. Manusia perlu diatur agar rukun dan maju. Dari sinilah muncul jenis-jenis pengetahuan tentang manusia seperti antropologi, sosiologi, psikologi, ekonomi, anatomi, politik, hukum, dan alin-lain. Yang paling menonjol ketika itu ialah politik dan hukum. Dua cabang pengetahuan ini mengatur manusia secara langsung.

Alam perlu diatur agar ia tidak mengganggu manusia dan agar memberikan manfaat sebanyak-banyaknya. Pada bagian ini mucul banyak bidang pengetahuan seperti geografi, fisika, kimia,biologi, pengobatan, pertanian, dan lain-lain. Ada ilmu tentang bendungan, agar sungai dapat dimanfaatkan dan tidak membanjiri penduduk. Ada ilmu kesehatan atau pengobatan agar manusia sehat. Begitulah seterusnya.

Persoalan muncul tatkala mempertanyakan: "Dengan menggunakan apa kita membuat dua aturan itu?" mereka sepakat: dengan menggunakan akal atau rasio. Muncullah mazhab rasionalisme yang mengajarkan bahwa kebenaran itu dicari dan diukur dengan akal. Jika rasional maka benar, jika tidak, berarti salah.

Mengapa rasio yang disepakati? Ada beberapa alasan: (1) karena rasio itu kerjanya sama pada setiap orang; (2) karena ia objektif terlepas dari pengaruh kondisi dan lingkungan. Alat lain seperti perasaan dan indra sering kali menipu. Ketika seseorang marah maka penilaian atas kebenaran sesuatu dipengeruhi oleh kondisi marah tersebut; tipuan indra sangat jelas, tongkat dimasukkan sepotong ke dalam air terlihat patah. Sampai di sini orang Yunani itu (sekitar tahun 600 SM) telah memegang dua: humanism dan rasionalisme.

Pemikiran ketika itu semuanya didasarkan pada rasio. Ini terlihat pada pemikir Sophis misalnya Zeno, Protagoras, Georgias, Parmanides, dan Heracleitos. Juga terlihat pada pemikiran Socrates, Plato, dan Aristoteles. Teori politik Plato (Negara Ideal) adalah pemikiran yang sangat rasional.

Orang Sophis menggunakan rasio secara sangat radikal, tetapi hasilnya justru menyatakan bahwa kebenaran itu relative. Mereka mengatakan tidak ada kebenaran yang satu, kebenaran itu akan ditentukan oleh argumen yang

digunakan. Mereka mampu menyusun argumen yang membuktikan bahwa anak panah yang meluncur dari busurnya adalah bergerak dan mereka juga mampu menyusun argumen tentang itu yang membuktikan bahwa anak panah itu diam. Jadi, bergerak sama dengan diam. Mereka juga mampu membuktikan bahwa hidup sama dengan mati. Mau dikatakan bergerak, ini argumennya; amu dikatakan diam, ini argumennya. Ingin dikatakan hidup, ini argumennya, akan dikatakan mati, ini argumennya. Kebenaran akan ditentukan oleh argumen yang digunakan. Kebenaran selalu relatif, tidak ada kebenaran mutlak.

Kata Socrates, itu sangat berbahaya; sebagian kebenaran mutlak dan sebagian memang relatif. Untuk mempertahankan pendapatnya itu ia di adili dan dihukum mati.

Cara berpikir seperti itu sangat berbahaya. Pemikiran ini dapat digunakan untuk membela pembunuh sampai akhirnya hakim memutuskan ia tidak membunuh. Relativisme itu akan sampai pada kesimpulan bahwa tidak ada kebenaran yang tunggal, tidak ada kebenaran mutlak, tidak ada kebenaran yang dapat diterima semua orang, tidak ada kebenaran universal.

Socrateslah orang pertama yang secara serius menolak pandangan itu; katanya, ada kebenaran yang dapat disepakati semua orang (kebenaran mutlak) dan memang banyak kebenaran yang tidak disepakati semua orang; ada kebenaran mutlak dan ada kebenaran yang relatif. Menurut Socrates, semua kebenaran apriori adalah kebenaran mutlak. Pendapat inilah yang menyebabkan ia diseret ke pengadilan dan dihukum mati dengan minum racun. Ajaibnya, beberapa saat setelah Socrates di eksekusi mati, pendapatnya itu diterima oleh para pemikir. Ada kebenaran mutlak yaitu yang diakui oleh semua orang dan memang ada kebenaran relatif yang tidak diterima sebagai benar oleh semua orang. Nah, kebenaran yang relatif itulah kelak yang menjadi persoalan besar dalam sejarah pemikiran.

Sampai di sini, orang Yunani telah menemukan tiga patokan mencari kebenaran yang akan digunakan untuk mengatur manusia dan alam, yaitu humanism, rasionalisme, dan empirisme. Ternyata untuk menghasilkan kebenaran yang relatif disepakati mereka harus menggunakan rasionalisme dan empirisme secara bersama-sama, sekalipun kedua mazhab itu masing-masing memiliki kelemahan.

Rasionalisme dan empirisme yang digunakan secara bersama-sama inilah yang menghasilkan metode ilmiah (*scientific method*) yang mengatakan bahwa yang benar ialah yang rasional dan ada bukti empiris. Nanti di dalam filsafat ilmu rumus ini disempurnakan menjadi *logico -hypothetico -verificative*.

Temuan yang terakhir ini masih dipakai hingga sekarang. Cara berfikir ini merupakan salah satu ciri berpikir modern. Itulah kekhasan cara pandang orang modern: kebenaran ialah sesuatu yang rasional dan ada bukti empiris.

Mungkin saja ada Tuhan itu rasional, tetapi tidak ada bukti empiris. Karena itu, metode ilmiah seperti itu tidak akan memungkinkan manusia mampu memahami adanya Tuhan, akibatnya tidak mungkin memahami ajaran Tuhan yang ada dalam wahyu. Maka, jangan kaget jika orang modern (yang seperti itu) menolak adanya Tuhan. Mengapa banyak orang Barat yang rata- rata berpikir ilmiah seperti itu tetapi percaya juga pada Tuhan dan beragama?

Orang Barat menciptakan *grand theory* berikut ini. Pengetahuan manusia ada tiga macam yaitu: pengetahuan sains, pengetahuan filsafat, dan pengetahuan agama. Pembagian ini terutama daidasarkan pada epistemologinya. Pengetahuan sains diperoleh dari penelitian yang rasional dan ada bukti empiris; pengetahuan filsafat diperoleh dengan berpikir dan hanya rasional (tidak ada bukti empiris); dan pengetahuan agama diterima begitu saja dari Tuhan.

Sains dianggap benar bila rasional dan empiris, filsafat dianggap benar bila rasional, dan agama hanya diyakini begitu saja. Jadi, agama itu dasarnya ialah yakin, sekalipun kebenarannya tidak diterima oleh sains dan atau filsafat. Agama bukanlah objek pemikiran dan bukan objek penelitian empirik. Keyakinan itulah dasar kebenarannya.

Dalam kenyataan sejarah, ajaran agama kristen di Barat tidak selalu sejalan dengan pemikiran filsafat atau sains. Dalam sejarah juga ada kenyataan bahwa ajaran agama kristen menghambat perkembangan sains dan filsafat, juga seni. Karena itu timbullah usaha memisahkan sains, filsafat, seni di satu pihak dengan agama di pihak lain. Proses pemisahan inilah yang disebut sekularisasi.

Mula-mula sekularisasi itu terjadi di bidang seni pada abad ke-12 di itali, hasil akhirnya ialah mazhab "seni untuk seni". Tadinya, seni itu untuk Tuhan, lantas seni untuk meningkatkan derajat manusia, dan terakhir, seni untuk seni. Bila karya itu indah, kata seniman, itulah seni tinggi, apapun akibatnya itu bukan urusan seni dan bukan tanggung jawab seniman. Pada abad ke-17, yaitu pada zaman Descartes, filsafat berhasil dipisahkan dari agama, filsafat tidak lagi dikendalikan agama, artinya filsafat telah disekularisasikan. Dengan itu tentu sekularisasi di bidang sains sekaligus terjadi. Sampai di sini sains, filsafat, seni sudah disekularisasikan.

Revolusi Perancis adalah permulaan sekularisasi di bidang politik pemerintahan. Hasil akhirnya ialah pemerintah tidak boleh mencampuri agama dan agama

tidak mencampuri pemerintah. Agama adalah urusan domestik bukan urusan publik. Dalam praktiknya, tidak boleh ada kementrian agama dan agama tidak boleh masuk kurikulum sekolah pemerintah.

Jadi, sains, filsafat, seni dan pemerintahan, dilepaskan dari campur tangan agama. Paham inilah yang kelihatan menonjol pada pemikiran modern. Jadi, salah satu ciri yang agak menonjol pada pemikiran modern ialah dianutnya paham sekularisme. Paham sekuler seperti itu nama lainya ialah paham bebas nilai (*value free*) kadang-kadang disebut dikotomi (memisahkan sains, filsafat, seni, pemerintahan, dari agama). Itulah konsekuensi dari uraian sebelumnya.

Sampai di sini dapatlah kita secara kasar menyimpulkan ciri-ciri berpikir orang modern. Sebagai berikut:

1. Memiliki ciri humanisme, yaitu keyakinan bahwa manusia mampu mengatur dirinya dan alam;
2. Menggunakan rasionalisme, empirisme;
3. Menerapkan metode ilmiah yang merupakan gabungan rasionalisme dan empirisme dalam rumus *logico-hypothetico-verificative*;
4. Menerapkan paham sekularisme; dan juga menerapkan turunannya, yaitu hedonisme, *value free*, dikotomi dan lain-lain.

## Cara Pandang Sebagai Jalan Kehidupan

Tuhan memberikan petunjuk tentang jalan kehidupan yang disebut al-Shirath al-Mustaqim yang ada dalam al-Quran dan Hadits.

Lalu timbul pertanyaan: apakah pemikiran Islami atau pemikiran yang dikembangkan dari Al -Qur'an dan hadis dapat disebut pemikiran modern? Jika berpikir modern itu seperti uraian sebelumnya, yaitu berpikir sekuler (dengan semua turunannya), maka pemikiran Islami itu bukan pemikiran modern.

Di dunia Islam sejak permulaan abad ke-19 dikembangkan modernisasi. Ternyata kesimpulannya ialah pemikiran Islam itu selalu mengacu kepada kebenaran wahyu juga menggunakan pemikiran rasionalisme, empirisme, sejauh tidak bertentangan dengan kaidah-kaidah kebenaran dari Al-Qur'an dan hadis. Islam modern itu adalah mazhab pemikiran yang mengintegrasikan kebenaran *qur'aniyah* dan kebenaran *kauniyah*.

Dalam gerakan modernisasi Islam yang ditonjolkan ialah reinterpretasi Al -Qur'an dan hadis. Maka terjadilah beberapa perubahan dalam fikih Islam, bahkan dalam bidang teologi orang muslim. Penggunaan akal atau rasio sangat dipentingkan oleh muslim modern, juga penggunaan produk-produk sains dan teknologi. Kesimpulannya, ajaran Islam itu adalah ajaran agama yang modern, atau itulah Islam modern.

Tugas manusia ialah menjadi manusia. Manusia tidak boleh menjadi selain manusia, misalnya menjadi tuhan, atau menjadi malaikat, atau menjadi setan, atau menjadi hewan.

Untuk menjadi manusia ternyata tidaklah mudah. Manusia harus menjalani kehidupannya pada jalan manusia. Manusia harus memilih dari sekian banyak jalan kehidupan itu. Jalan yang banyak itu hanya ada satu yang dapat dilalui manusia bila ia ingin menjadi manusia. Manusia tidak boleh menggunakan jalan malaikat, atau jalan setan, atau jalan hewan. Jalan manusia yaitu shirath al-Mustaqim tadi.

Ada jalan humanisme, ini induknya. Dari humanisme itu ada jalan rasionalisme. Dari rasionalisme itu muncul banyak jalan. Dalam bidang ekonomi ada jalan kapitalisme, ada jalan yang lebih umum misalnya jalan sekularisme, ada jalan hedonisme. Sebagai kritik terhadap rasionalisme ada jalan empirisme. Dan masih banyak jalan yang lain.

Jalan yang harus dipilih ialah jalan Tuhan atau jalan yang di ditu manusia selalu bersama Tuhan dan menuju Tuhan. Ini jalan yang seharusnya dipilih. Mengapa harus memilih jalan Tuhan? Karena Tuhan itu Maha Mengetahui. Maha Mengetahui artinya Maha Pintar. Maha Pintar artinya tidak pernah salah. Jadi, kalau Tuhan membuat jalan maka jalan itu pastilah benar. Jika orang berjalan pada jalan itu ia tidak akan tersesat sebab jalan Tuhan itu adalah jalan yang lurus.

Ketika jalan itu ditunjukkan kepada manusia, banyak manusia menolaknya; mereka lebih yakin pada jalan yang mereka buat sendiri. Inilah salah satu konsekuensi penggunaan pemikiran Humanisme tadi.

Mengapa manusia cenderung memilih jalan buatan manusia bukan jalan yang disediakan Tuhan? Karena nafsu manusia. Nafsu biologis manusia memang lebih cenderung pada jalan buatan manusia itu, terutama karena jalan buatan manusia pada umumnya mengajarkan serba boleh sementara jalan Tuhan banyak berisi larangan dan larangan itu pada umumnya berlawanan dengan nafsu biologis manusia.

Seseorang harus berjuang untuk mendapatkan jalan lurus tersebut. Karena itu kita dianjurkan sering-sering berdoa *ihdina al-shirath al-mustaqim* (tunjukkanlah kepada kami jalan yang lurus).

Jalan itu disebut sebagai jalan lurus karena barang siapa yang mengikuti jalan itu ia tidak akan tersesat, tidak ada belok-belokan, tidak menanjak dan menurun. Bila mengikuti jalan tidak lurus, kehidupan itu akan dilalui dengan penuh kesulitan, pejalan akan capek, karena banyak belokan dan tanjakan dan turunan. Kenyataannya, orang yang memilih jalan lurus itu hidupnya tenang, nafasnya tidak terengah-engah, tidak capek, dan cepat sampai ke tujuan.

Menemukan atau mencari jalan itu tidaklah cukup hanya dengan berdoa. Sama dengan orang yang menyelesaikan soal matematika; ia harus menemukan dan mencari jalan penyelesaian soal itu. Jalan Tuhan, shirat al- mustaqim itu, juga harus ditemukan, dicari, dengan cara mempelajarinya. Mempelajari itu tentu menggunakan rasio yang telah diberikan Tuhan kepada kita.

Jika kita telah memutuskan akan mengikuti jalan Tuhan dalam menjalani hidup ini maka tindakan kita selanjutnya ialah memilih dari sekian banyak jalan Tuhan. Jalan Tuhan itu ada dalam ajaran agama.

Ada banyak agama yang masing-masing menyatakan bahwa agamalah yang merupakan jalan lurus. Pilihlah satu dari sekian banyak agama tersebut. Hati-hati dalam memilih itu sebab keputusan kita akan sangat penting artinya demi keselamatan kita dalam hidup ini dan sesudah hidup ini. Dengan apa kita memilih? Kita memilih dengan menggunakan rasio yang sesungguhnya dalam persoalan ini dapat membawa kita pada pilihan yang tepat. Untuk memilih agama yang benar ada ilmunya, namanya Ilmu Perbandingan Agama. Orang yang konsekuen menggunakan rasionya melalui ilmu ini akan dapat menentukan agama yang mana yang paling tepat untuk ia ikuti. Sekali lagi: bagi orang yang konsekuen dalam menggunakan rasionya.

Melalui ilmu ini kita membandingkan ajaran ketuhanan, ajaran ibadah ritual, ajaran akhlak, ajaran muamalah setiap agama. Cara yang paling rasional dan paling strategis ialah dengan membandingkan kemurnian agama-agama tersebut dengan menggunakan pendekatan sejarah. Melalui pendekatan sejarah tersebut ternyata para ahli menemukan bahwa agama Islam lah yang merupakan agama yang paling murni; agama-agama yang lain telah banyak bercampur dengan ajaran yang berasal dari manusia.

## Islam: Jalan yang Menyelamatkan

Sampai di sini kita telah menemukan jalan kehidupan yaitu jalan Islam. Sesuai namanya, Islam berarti "jalan yang menyelamatkan". Jika jalan Islam yang dipilih maka selanjutnya ikuti saja manualnya.

Manual pertama, belajar. Belajar adalah ajaran Islam yang pertama; kewajiban pertama muslim ialah belajar, dan ini akan merupakan kewajiban seterusnya. Kelak perjalanan it uterus mengikuti hasil belajar tersebut. Ayat pertama yang diturunkan ialah ayat yang berisi perintah membaca, maksudnya belajar. Ada yang "janggal" di sini, mengapa ayat Al-Qur'an yang mula-mula turun adalah perintah belajar (*iqra'*), "mestinya" ayat pertama itu berisi perintah beriman kepada Allah.

Pada umumnya belajar memerlukan guru. Guru ada yang berupa orang yang dengannya kita berhadapan langsung, ada kalanya kita tidak berhadapan langsung dengannya, misalnya kita belajar dengan cara membaca tulisannya. Biasanya fungsi guru langsung itu adalah menjelaskan ajaran yang ada di dalam buku.

Hati-hati memilih guru, jangan tertipu dari penampilannya secara lahiriah, jangan tertipu oleh pembicaraannya yang sangat menarik; jangan juga tertipu oleh kelebihan-kelebihannya yang terlihat seperti mukjizat. Kriteria guru yang baik ialah (1) apa yang ia katakana ia lakukan; (2) pengajarannya selalu mengacu kepada firman Tuhan dan atau hadis nabi, dan atau akal sehat. Dari belajar itu kita tahu apa yang harus kita lakukan dan apa yang tidak boleh dilakukan. Kita tahu juga urutan sesuatu yang harus kita lakukan, mana yang didahulukan dan mana yang dikemudiankan.

Manual kedua, apa yang kita ketahui itu kita amalkan. Dalam pengamalan itu kadang-kadang kita harus mengikuti petunjuk yang ada, kita dahulukan yang mesti di dahulukan dan kita tunda yang bisa dikemudiankan.

Manual ketiga, karena kita belajar terus, maka biasanya kita berusaha mempertinggi mutu amal; mempertinggi mutu amal itu digunakan agar kita cepat sampai ke tujuan. Jangan juga lengah dalam beramal, agar cepat sampai ke tujuan.

Pedoman kasar dalam peningkatan amal itu antara lain: Mula- mula beramal seperti hamba yang takut dimarahi atau disiksa tuannya; beramal seperti buruh yang mengharapkan upah; lalu meningkat ke beramal karena menganggap wajar; dan yang tertinggi ialah beramal karena senang.

## Jalan-jalan Menuju Langit

Sebenarnya jalan yang harus dipilih hanyalah jalan Tuhan yaitu jalan yang lurus. Jalan lurus itu adalah jalan yang terpendek dalam mencapai tujuan (cepat sampai) dan tidak capek karena tidak mendaki dan menurun juga tidak belok-belok. Makanya jalan itu di sebut *al-shirath al-mustaqim*. Jadi, itulah jalan yang termudah. Namun, kesulitan-kesulitan menempuh jalan itu ada juga. Kesulitan itu disebabkan Tuhan memberikan beberapa potensi pada manusia.

Dalam garis besarnya manusia diberi potensi untuk menjadi orang baik, juga potensi menjadi orang jahat. Dalam Al -Qur'an, disebutkan "Barang siapa yang ingin menjadi mukmin mukminlah ia, barang siapa yang ingin menjadi kufur maka kufurlah ia" (QS. Al-Kahfi: 29). Manusia dapat menjadi mukmin karena ia memiliki potensi menjadi mukmin, dapat menjadi kufur karena ia juga memiliki potensi menjadi kufur.

Ternyata, menjadi orang jahat lebih disenangi oleh manusia. Alasannya karena jalan jahat itu bila dilalui upahnya dekat, nikmat, dan konkret. Sifat-sifat ini lebih disenangi oleh manusia. Sementara menjadi orang baik itu lebih sulit karena upahnya jauh, kadang-kadang tidak nikmat, dan abstrak. Teori ini dapat menjelaskan mengapa lebih sulit menjadi orang baik ketimbang menjadi orang yang tidak baik, sekalipun semua orang tahu bahwa lebih baik menjadi orang baik daripada menjadi orang jahat.

Manusia itu terdiri dari dua unsur yaitu unsur *nasut* (unsur *naas*) dan unsur *lahut* (unsur ilahi). Unsur *nasut* ialah unsur tanah (unsur bumi) yang bersifat senang kea rah yang jahat tadi, sementara unsur *lahut* itu unsur langit yang senang ke arah kebaikan. Unsur *nasut* itu senang kea rah tanah dan menetap di tanah sementara unsur *lahut* itu ingin ke langit, ke Tuhan, senang menetap bersama Tuhan.

Pertempuran kedua kekuatan itulah yang terjadi pada kita, itu terasa sekali tatkala kita ingin naik ke langit dan meninggalkan bumi. Ke langit itu sangat sulit karena kita lahir di bumi, gravitasi bumi itu telah memengaruhi kita sejak kita lahir, sementara tarikan ke atas sangat lemah karena kita sangat jauh dari daya tarik langit. Lain halnya misalnya kita lahir di tengah-tengah keduanya, mungkin menjadi orang baik tidak terlalu berat, kira-kira akan sama dengan beratnya menjadi orang jahat. Kita ditakdirkan lahir di bumi, maksudnya lahir di tengah -tengah dunia materi. Unsur bumi lebih mungkin menang karena begitu kita lahir kita sudah menetap di bumi, bila kita sudah menetap di bumi, bila kita bergerak sedikit saja ke langit kita ditarik oleh gravitasi bumi dan kita terjatuh lagi ke tanah.

Ada beberapa hal yang dapat menyulitkan kita naik ke langit yang oleh Ibn al-Qayyim Al-Jauziyyah disebut sebagai perusak hati.

*Pertama*, banyak bergaul. Pergaulan itu, jika tidak hati-hati dan tidak kuat bertahan, akan mengubah kepribadian kita. Jika pergaulan itu dengan orang baik, kita akan ikut menjadi baik, tetapi jika ada diantara orang yang kurang baik maka kita pun akan dipengaruhinya. Sekalipun seluruh teman bergaul itu adalah orang yang baik, itu masih ada yang harus diwaspadai. Misalnya, bila pergaulan itu dapat mengurangi kita mengingat Allah atau menyebabkan kita terlalu banyak angan-angan. Apa lagi bila teman bergaul itu orang yang kurang baik.

Ibn al-Qayyim mengatakan bahwa terlalu banyak bergaul itu seringkali menimbulkan kesulitan atau bencana. Rupanya bencana itu datang dari sesama manusia. Hati-hatilah bergaul. Di dalam Al -Quran dikatakan "teman-teman akrab pada hari itu sebagiannya menjadi musuh bagi yang lain kecuali orang-orang yang takwa" (QS. Al-Zukhuf: 69).

*Kedua*, tenggelam dalam angan-angan. Angan-angan yang dimaksud di sini ialah hasil dari kegiatan mengkhayal. Mengkhayal adalah modal bagi orang-orang pailit, dan bekal perjalanannya ialah janji-janji dalam khayalannya itu mereka tidak hidup dalam dunia nyata. Sangat berbahaya bila khayalannya adalah hal-hal yang buruk. Dalam beberapa kitab keadaan ini disebut panjang angan-angan. Permulaannya ialah kata "seandainya….!".

Orang yang *himmah* (cita-cita)-nya tinggi juga memiliki khayalan, namun yang dikhayalkannya ialah yang di seputar ilmu dan kebenaran, sesuatu yang memang mungkin ia capai dalam kenyataan. Jadi mengkhayal boleh saja tetapi tentang yang baik dan yang mungkin dicapai.

*Ketiga*, bergantung kepada selain Allah. Inilah perusak yang paling besar pengaruhnya. Ini bukan berarti seseorang harus berjuang sendirian. Kerjasama adalah salah satu ajaran kebenaran. Mereka meminta pertolongan kepada selain Allah untuk melindungi mereka, justru yang mereka mintai pertolongan itu akan menjadi musuh mereka (QS. Maryam: 81-82). Secara garis besar, fondasi bangunan syirik adalah sikap bergantung kepada selain Allah.

Bagaimana jika bergantung kepada manusia? Tidak boleh, yang boleh ialah kerjasama. Jika kita bergantung pada orang lain kita akan kecewa, soalnya orang lain tidak akan dapat benar-benar diandalkan, dan orang yang bergantung itu tidak mandiri.

*Keempat*, makan. Banyak dosa yang kita lakukan karena masalah makan dan makanan. Bukan saja memakan makanan haram, tetapi cara memperolehnya pun dengan cara haram.

Diceritakan bahwa iblis pernah menampakkan diri kepada Yahya bin Zakaria (seorang sufi). Yahya bertanya kepada iblis itu "Apakah engkau telah mendapatkan sesuatu dariku?" Iblis menjawab "Tidak, kecuali dihidangkan makan malam kepadamu, kemudian engkau tidur dan melupakan wiridmu." Yahya berkata, "Wajib bagiku karena Allah untuk tidak makan kenyang lagi selama-lamanya."

*Kelima*, banyak tidur. Banyak tidur dapat mematikan hati, menjadikan badan loyo, menyia-nyiakan waktu, dan menyebabkan malas. Di antara tidur yang tidak baik ialah tidur pada awal malam. Rasulullah saw. Tidak menyukainya. Tidur yang baik ialah tidur selama delapan jam.

## Mengenal "Tarekat" Belajar

Para sufi mengatakan bahwa kesulitan berjalan di jalan lurus itu timbul dari diri kita sendiri; kita sering kalah oleh diri sendiri. Kalah oleh diri sendiri inilah pusat persoalannya. Lantas bagaimana caranya mengalahkan diri sendiri?

Kata para guru dengan cara mengalahkan *nafsul hawa*. Istilah paling popular ialah dengan *tazkiyat al-nafs* (membersihkan diri). Jika *nafs* sudah bersih maka kita telah sampai ke langit. Karena itu para sufi, untuk menjelaskan konsep *tazkiyat al-nafs* itu, sering menggunakan istilah "berjalan menuju tuhan", kadang-kadang digunakan juga istilah "perjalanan rohani".

Berjalan menuju Tuhan atau naik ke langit atau melakukan perjalanan rohani itu akan lebih mudah bila kita berjalan bersama Tuhan. Kita tidak dapat secara langsung berjalan bersama Tuhan, tetapi yang dapat kita lakukan ialah berjalan menuju Tuhan bersama orang yang telah biasa melalui jalan itu. Inilah argument tentang perlunya guru dalam menempuh perjalanan rohani.

Guru kita bukanlah Tuhan secara langsung, melainkan utusan Tuhan yaitu pada nabi. Nabi itu adalah kawan kita dalam naik ke langit; bila nabi tidak hadir secara langsung maka carilah guru yang memadai, yaitu guru yang telah mengenal jalan itu yang sudah sering bolak-balik melalui jalan tersebut. Orang arif mengatakan "carilah guru rohani." Guru jenis ini dapat menuntun kita sebagai pengganti nabi.

Guru rohani itu adalah orang yang mewakili nabi untuk menemani kita dalam perjalanan tersebut. Ia kenal betul jalan itu, ia mengetahui bagian

yang mudah dan yang sulit, termasuk bagian yang terlihat mudah tetapi sangat berbahaya. Mengapa ia tahu benar rahasia jalan itu? Karena ia telah sering bolak-balik melalui jalan itu, oleh dirinya sendiri untuk keperluan sendiri, atau tatkala ia mengantar beberapa pejalan lain yang meminta ditemaninya.

Bila menempuh jalan Tuhan bersama teman (yaitu guru) maka cara ini disebut orang cara tarekat (*tariqat*). Ada banyak tarekat dan tidak mudah memilihnya. Tetapi mungkin saja itu cara yang paling tepat.

*Tariqat* ialah mazhab dalam tasawuf. Ada mazhab dalam *fiqh* yang disebut mazhab dan ada mazhab dalam *aqidah* yang disebut *firqah*. Nah, ada mazhab dalam tasawuf yang disebut *tariqat*. Asal kata *tariqat* berarti "jalan", jalan itu adalah metode. Itu dikembangkan oleh guru *tariqat* sesuai dengan jalan atau metode yang paling cepat-tepat sampai ke Tuhan; Tarekat Naqsyabandiyah juga berkeyakinan bahwa tarekatnyalah yang paling cepat - tepat untuk sampai ke Tuhan.

Mungkin saja ada orang yang ingin berjalan menuju Tuhan tetapi tidak mau mengikuti tarekat tertentu. Barangkali yang ditawarkan berikut ini dapat membantu. Yang ditawarkan ini adalah tarekat yang menjadikan Rukun Islam sebagai *maqam* (*stages*) menuju Tuhan.

# SIGNIFIKANSI TASAWUF: Alternatif Therapi Bagi Kehidupan Manusia Modern

**Muhtar Solihin**

## Diskursus Awal: Krisis Manusia Modern

Disadari atau tidak, bahwa abad modern —yang sering ditengarai sebagai cetak biru peradaban Barat— merupakan era kejayaan supremasi rasioanalisme dan empirisme. Kolaborasi antara rasioanalisme dan empirisme, dalam satu paket epistemology, melahirkan apa yang kita kenal dengan *scientific method* (metode ilmiah).[1] Munculnya *scientific method* ternyata telah membawa perubahan mendasar bagi peradaban modern.

Abad modern, disamping banyak memberikan kemudahan hidup, tetapi juga membawa dampak pemisahan sains dan filsafat dari agama yang cukup krusial, yang kemudian dikenal dengan jargon 'sekularisme'. Sekularisme memalingkan manusia dari fokus pemikiran tentang Tuhan, surga, neraka, dan segala yang berbau agama, karena manusia digiring untuk memikirkan dunia *an-sich*. Manusia diangkat martabatnya menjadi makhluk bebas berdiri sendiri dan menjadi tuan atas nasibnya sendiri, sebagaimana tergambar dalam pemikiran Descartes, Immanuel Kant, Sartre, dan Frederich Nietzsche.[2]

---

[1] T.H. Huxley, "*Method of Science Inverstigation*", dalam: John R. Burr & Milton Goldinger (Ed.), *Philosophy and Contemporary Issues*, New York: MacMillan Publishing Co.Inc., 1976, hal. 402; F.B. Burhan (Ed.), *Postmodernism Theology*, San Francisco: Harper & Row Publisher, 1989, hal. Ix; Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern*: *Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, Jakarta: INIS, 1994, hal. 4; Lebih lanjut, bandingkan artikel Ali Maksum (1994) tentang Spiritualisme Modern yang mengilhami penulis dalam tulisan ini.

[2] Descaretes memandang manusia harus menghiraukan realitas di luar rasio, karena manusia sebagai subyek kuasa. Ini diperkuat Immanuel Kant yang memandang manusia sebagai makhluk bebas, merdeka tidak perlu kuasa apapun. Sartre menilai posisi ini sebagai dunia kebebasan manusia untuk bereksistensi. Gagasan ini difinalkan oleh Frederich Nietzsche dengan konsep Manusia Super (*Uberman*), yang agresif, otonom, dan tuan pada dirinya sendiri (Sutrisno, et.al., *Para Filsuf Penentu Gerak Zaman*, Kanisius: Yogyakarta, 1992, hal. 61; Harry Humersma, *Tokoh-Tokoh Filsafat Barat Modern*, Jakarta:

Para filosof Barat tersebut memalingkan manusia dari keterikatan dengan Tuhan (*Theomorphisme*), untuk selanjutnya membangun tatanan yang berpusat pada manusia (*antropomorphisme*). *Turning point* pada *antropomorphisme* ini berdampak pada munculnya 'kultus persona', dan berkembangnya kebebasan *uthopis*, yang berdiri sendiri tanpa unsur *cosmis* dan tanpa hubungan dengan *the Higher Consciousness*. Yang muncul kemudian adalah makin mendominasinya teknologi dalam jeratan benang-benang kapitalisme, yang membuat kehidupan manusia menjadi diabdikan pada tujuan dan pamrih ekonomi *an-sich*. Hidup ini menjadi semacam untuk 'trofi' dan 'perut', sehingga titik pusat kehidupan dan berpusat pada produksi dan konsumsi. Mereka hidup dalam apa yang oleh Max Weber disebut 'semangat kapitalisme' modern. Dalam kapitalisme modern bersemayamlah *darwinisme sosial,* yang menteorikan manusia modern harus serba unggul dalam pertarungan hidup. Mereka yang malas dan kurag ambisius, akan tersisih dengan sendirinya. Akibatnya, orientasi ekonomi dan keduniaan semakin kokoh menjadi 'berhala baru', sementara potensi spiritual tersisihkan dengan sendirinya. Pamrih-pamrih ekonomi lebih mendominasi kehidupan manusia modern.

Dulu orang meminta resep kebahagiaan adalah dengan datang ke kiyai atau ustadz; dulu orang mencari perlindungan hidup dengan sering mengunjungi mesjid, mushala, atau surau-surau; dan dulu, orang mengadukan nasibnya dengan meminta nasihat kepada hamba-hambaNya yang shaleh. Tetapi kini semuanya berubah, mereka meminta resep kepada ahli-ahli ekonomi; mencari perlindungan keselamatan kepada bank-bank; dan mempertaruhkan nasib dan masa depannya kepada lembaga-lembaga asuransi. Disinilah berkembang 'keindrawian' *(sense of culture),* yang orientasinya sangat sekuler dan material. Inilah sumber krisis makna hidup dan krisis idealisme moral di masyarakat modern.

Kondisi seperti itu menuai kritik dari berbagai kalangan seraya memunculkan gerakan-gerakan pencarian makna hidup. "Organized Religion" –yang dilihat sebelah mata pada aspek formal *an-sich*- tidak selamanya dianggap dapat *mentherapi* kehampaan hidup. Secara praktis timbul gejala pencarian makna hidup dan pemenuhan diri yang sarat spiritualisme [tasawuf].[3]

Dari siniah, penulis menganggap penting menganalisa signifikansi tasawuf bagi kehidupan manusia modern.

---

Gramedia, 1984, hal. 8; M. Solihin, Mag., *Sejarah dan Pemikiran Tasawuf di Indonesia*, Bandung: Pustaka Setia, 2001, hal. 10).

[3] Ali Maksum, *loc. cit*.

## Derita Alienasi dalam Teori Tasawuf

Tercabutnya akar-akar spiritualisme dari panggung kehidupan itu, disebabkan oleh pola hidup manusia modern yang sering dilayani oleh perangkat teknologi yang serba otomat dan canggih. Muncullah kemudian pada kelompok sosial tertentu yang terperangkap keterasingan (alienasi), atau dalam bahasa Rollo May disebut "Manusia dalam Kerangkeng". Manuisa seperti ini kehilangan makna hidup, manusia kosong (*the Hollow Man*), suatu istilah yang menggambarkan manusia abstrak (*abstract society*), gamang, dan berperilaku tanpa kendali moral-spiritual, karena pikiran dan tingkah lakunya lebih didominasi oleh ketidakpastian dan tanpa tujuan hidup yang jelas.

Penulis memandang bahwa manusia yang terjebak derita *alienasi* itu, bukan semata-mata karena tidak beragama, tetapi karena lebih karena pemahaman dan pengalaman keagamaannya tidak menyentuh *ruh al-din* (inti agama, spiritual). Akibatnya fenomena yang muncul mengerucut pada krisis moral, baik yang bersifat kultural [seperti merebaknya budaya korupsi, sogok, manipulasi, pergaulan bebas pria-wanita dan perilaku 'gay' yang baru-baru ini mengukuhkan eksistensinya dengan istilah LGBT "Lesbian, Gay, Biseksual, Transgender", yang semua perilaku seks menyimpang ini ditengarai berpotensi besar ikut menyumbang berkembangnya virus HIV-Aids], maupun yang berifat struktural [seperti pencemaran lingkungan, pembalakan hutan, eksploitasi alam dan perluasan tata ruang tanpa mengindahkan nilai kemanusiaan].

Gejala alienasi itu disebabkan oleh: *pertama* perubahan sosial yang begitu cepat; *kedua,* hubungan harmonis sesama manusia berubah menjadi hubungan gersang; *ketiga,* lembaga tradisional berubah menjadi rasional; *keempat*, masyarakat yang homogen berubah menjadi heterogen; dan *kelima,* stabilitas sosial berubah menjadi mobilitas sosial dengan parih-pamrih ekonomi politik.[4]

*Alienasi* juga bisa muncul disebabkan oleh peradaban modern yang dibangun atas penolakan *(negation)* tehadap hakekat *ruhaniyah* secara gradual dalam kehidupan. Kata Syed Hossen Nasr, manusia seolah 'terjun bebas' meninggalkan *axis* (poros spiritual), dan bergerak menuju *pheripher*y (lingkar-batas). Thesis ini menggambarkan manusia yang cenderung menjauh dari seruan untuk menghadapkan diri kepada agama Allah.[5] Alienasi dalam

[4] Achmad Mubarak, jiwa dalam al-qur'an, Jakarta: paramadia, 2000, hal 6.
[5] Lihat: Q.S. al-Rum, 30:30.

wujud ini muncul disebabkan pendewasaan sains dan teknologi, yang nyaris sebagai "*pseudo-religion*". Wujud alienasi ini bisa juga diesbabkan karena manusia teralienasi dari lingkungan sosialnya, yang oleh Alfin Tofler disebut *future shock*. Manusia seolah menjadi tidak mengenal komunitas sosialnya, akibat dari pola hidup materialistik, konsumeristik, dan individualistik. Pada akhirnya manusia menjadi teralienasi dari Tuhannya dan sekaligus juga dari lingkungan sosialnya.

Masalah *alienasi* adalah masalah kejiwaan. Manusia berperan sebagai penyebab *alienasi* dan sekaligus sebagai korban yang memikul akibatnya. Untuk membebaskan manusia dari derita *alienasi* –penulis mengajukan *grand theory*- adalah dengan mengorientasikan Tuhan sebagai tujuan akhirnya (*ultimate goal*), [6] karena Dia-lah Dzat Yang Maha Hadir (*omnipresent*)[7] dan Maha Absolut.[8] Segala eksistensi yang relatif dan nisbi, tunduk di hadapan eksistensi Yang Absolut. Perasaan akan Kemahahadiran Tuhan inilah yang akan memberikan energi, kendali, dan kedamaian jiwa, sehingga manusia senantiasa merasa berada dalam 'orbit' Tuhan, yang selalu menjadi acuan hakiki, baik dalam kehidupan social, ekonomi, maupun politik. Pemahaman seperti ini sesungguhnya tercover dalam wacana spiritualitas, yang dalam khanzah intelektual Islam disebut 'Tasawuf'.

Dalam memandang tasawuf, —penulis merumuskan teori— bahwa tasawuf muncul melalui proses dialektika sejarah dan evolusi pemikiran yang bersifat *ijtihadi* dalam upaya memahami universalitas Islam. Tasawuf merupakan *'kreasi ijtihadi'* dalam memahami rukun agama [baca: iman, Islam, dan *ihsan*]. Pada ranah *ihsan* inilah menjadi *entry point* (point masuk)-nya tasawuf, setelah penguatan unsur utamanya, yaitu Imam dan Islam. Pemahaman *ihsan*, bersandar pada penegasan Rasulullah: "*ihsan adalah engkau beribadah seolah melihat Allah, dan seandainya engkau tidak melihat Allah, maka Allah yang melihat engkau*".

Pengenjawantahan *ihsan* itu diformulasikan oleh para sufi dengan upaya merumuskan 'etika' ibadah yang menyentuh relung-relung hati atau kedalam batin (spiritual, ruh agama). Pencapaian *ihsan* tidaklah mudah, dan oleh karenanya membutuhkan prasyarat kesucian jiwa, keikhlasan amal, kesalehan hidup, dan keterpalingan diri dari belenggu hawa nafsu. Di sinilah kemudian

[6] Lihat: Q.S. 2: 46, 156; 21: 93; 25: 60.
[7] Lihat: Q.S. 2: 46, 156; 21: 93; 25: 60.
[8] Lihat: Q.S. 2: 20; 3: 26; 8:41; 22: 6.

kaum sufi merumuskan metode penyucian jiwa, peningkatan akhlak, pengendalian nafsu [lewat kemasan *zuhud*] untuk meretas jalan ibadah yang penuh keikhlasan dan keriduan kepada-Nya. Rumusan ini terus mengalami perluasan hingga menyentuh kajian kerohanian dan metafisika yang amat mendalam, kajian kemanusiaan yang amat filosofis, dan kajian epistemologi yang essensial. Semua ini merupakan dialektika sejarah pemikiran keislaman, dan bersamaan itu pula tasawuf mengkristal menjadi sebuah disiplin tersendiri yang anatomi keilmuan (*body of knowledge*)-nya mencakup dimensi metafisika, psikologika, etika, dan estetika. Dari dialektika inilah tasawuf menyuguhkan perannya dalam mendesain kehidupan yang bermakna, sekaligus menjawab krisis modernitas.

## Kebangkitan Spiritual dan Kritik Epistemologis: Dialog Timur dan Barat

Tasawuf merupakan fenomena mutakhir, dan banyak diramalkan menjadi *trend* abad-21 ini. Ramalan ini cukup beralasan karena sejak akhir abad-20 mulai terjadi kebangkitan spiritual (*spiritual revival*) di mana-mana. Munculnya gerakan ini sebagai reaksi terhadap modernitas yang lebih cenderung mendewakan hal-hal yang bersifat material profan dari pada yang spiritual. Manusia ingin kembali menengok dimensi spiritualnya yang hilang. Salah satu gerakan yang menonjol akhir abad ini adalah *"New Age Movement"* (Gerakan Era Baru).

*New Age Movement* merupakan reaksi kritis terhadap modernisme yang mengalami kegagalan paradigmatis dalam berapa hal: *pertama,* modernisme gagal mewujudkan perbaikan hidup; *kedua,* ilmu pengetahuan modern tidak mampu melepaskan kesewenangan-kesewenangan dan penyalahgunaan otoritasnya; *ketiga,* ada kontradiksi teori dan fakta dalam ilmu-ilmu modern; *keempat,* arogansi ilmu pengetahuan, yang terlanjur mengklaim mampu memecahkan segala persoalan manusia dan lingkungannya; *kelima,* epistimologi keilmuan modern kurang memperhatikan dimensi mestismetafisis karena terlalu menekankan atribut fisik, dan hal ini berdampak terjadinya krisis epistimologi di dunia modern.

*New Age Movement* mengkritik arogansi modernisme yang bernuansa materialistik yang telah merasuki manusia dengan segudang janji kemajuan. Ketidak mampuan memenuhi janji-jnaji tersebut, membuat modernisme justru memiliki saham besar bagi krisis multidimensi. Kondisi ini membuat Fritjof Capra [Fisikawan Inggris, sekaligus disinyalir sebagai tokoh *New Age*], begitu bersemangat mengintegrasikan antara yang material profan dengan

yang spiritual, antara yang rasional dengan yang mistis. Ini seirama dengan pergeseran paradigma dari fisika klasik Newton yang mekanistik ke arah fisika baru (fisika kuantum) yang lebih hilostik berpijak pada relativitas dan probabilitas. Capra mengeksplorasi kesejajaran (paralelisme) antara teori-teori fisika baru seperti *mekanika kuantum* dan *relativitas Enstein* dengan nilai-nilai yang dibawa para mistikus timur. Terjadilah pergeseran dari pandangan mekanistik *Newtonian* dan *Descartesian* menjadi pandangan dunia yang holistik pada ilmu-ilmu sosial dan humaniora. Capra berusaha mencari irama harmoni dalam paradok-paradok modernitas. Menurutnya, kehidupan bukan lagi mekanistik melainkan *ekologi sistemik* dengan konsep *ekoliterasi* dan *ekodesain* sebagai tumpuan harapan humanisasi dunia. *Ekoliterasi* adalah keadaan 'melek' atau memahami secara sistemik prinsip-prinsip ekologi. Prinsip-prinsip ekologi yang diajukan dalam *ekoliterasi* adalah jaringan, siklus, energi matahari, kemitraan, keanekaragaman dan keseimbangan dinamis. *Ekoliterasi* adalah sebuah tahapan awal, dan tahapan selanjutnya adalah *ekodesain* (desain-desain bercorak ekologis).

Pandangan tersebut dikuatkan oleh Thomas Kuhn –dengan mengadopsi al-Ghazali- mengatakan bahwa sains tidak bisa memberikan kebenaran '*sui-generis*', kebenaran obyektif. Sains hanya memberikan kebenaran tentatif dan sangat relatif-nisbi.[9] Perubahan paradigma ini bukan menekankan kognitif saja, tetapi seluruh aspek kepribadian, mulai dari emosi, seni sosial dan spritual.[10] Mulyadi Kartanegara. Ketika menulis pengaruh tasawuf atas fisika baru, mencatat pengaruh tasawuf terhadap ilmuan kontemporer telah mengubah paradigma dunia dari pandangan rasional materialistik dengan integral, dimana unsur-unsur rasional materialistik terjalin mesra dengan tasawuf. Alam disusun oleh dua komponen yang saling bertentangan, *'Binary opposition'* atau *'contrarial',* tapi sebenarnya saling melengkapi *'sunt complemental'*.

Perubahan paradigma menuju epistimologi yang bernuansa spiritual adalah kesadaran berpikir holistik dan integral dalam memahami manusia dan alam semesta dengan Tuhannya. Pemikiran holistik ini merupakan 'dialog' berkelanjutan antara spiritualis barat, dengan gagasan Ibnu 'Araby tentang 'Manusia Macrocosmos', *'Hikmah Isyraqiyah'*nya Syukharwardi, dan konsep *'Khudi'*nya Iqbal. Hasilnya, pemikiran holistik merubah paradigma epistimologi dari berpikir parsial menuju universal, dari rasional bergerak ke spiritual-

[9] Muhyar Fanani, *Pudarnya Pesona Ilmu Agama,* Yogyakarta: pustaka pelajar, 2007,hal.33.
[10] Bandingkan: Muhammad Azra, dalam: www.Muhammadiyah.or.id.

intuitif, dengan model pendekatan interdisipliner dan terintegrasi-interkoneksi, mirip dengan apa yang pernah digagaskan al-Ghazali [dalam kitab *Ihya' Ulum al-Din*]-nya. Dengan kata lain, arogansi epistemologis yang terjadi di Barat, kini mulai lunak setelah solusi yang disodorkan para kaum sufi, dengan kembali pada tradisi spiritual (*back to spiritualism*). *Ghirah* kembali ke spiritualitas, merupakan spirit yang sangat menonjol pada abad sekarang ini. Ekses modernisme yang cenderung *dekaden* dan *dehuman*, sebagai akibat dari epistemologi keilmuan yang minus spiritual, kini mulai terpecahkan dengan rumusan visi baru yang melibatkan pemikiran Timur yang bernuansa sufistik —sebuah visi yang merubah pemikiran dari Barat yang mengagungkan rasio— ke dunia Timur yang intuitif.

Pemikiran Timur yang bercorak intuitif itu terus diimpor besar-besaran oleh Barat, menuju peradaban yang ramah dan bersahabat dalam atmosfer cinta. Dalam hal ini penulis menyebutnya sebagai 'spiritualitas cinta'. Ashley Montague menilai bahwa hilangnya cinta di Barat merupakan sumber kejahatan.[11] Barat sekarang sudah mengakui hal ini, dan kemudian mengadopsi pemikiran '*mahabbah*' Robi'ah Adawiyah yang dikombinasikan dengan 'puisi cinta'-nya Rumi, Iqbal, Fariduddin Attar, dan al-Firdausi. Banyak pemikir Barat merekayasa sebagai kekuatan penggerak kearah nilai-nilai tertinggi kehidupan manusia, ke arah kebenaran, pengetahuan, keindahan kemerdekaan, kebaikan dan kebahagiaan.[12] Sampai-sampai, Destocski mengatakan, *"cintailah semua ciptaan Tuhan, hingga setiap butir pasir di dalamnya, cintailah setiap lembar daun, setiap sinar cahaya dari Tuhan. Bila engkau mencintai segala sesuatu engkau akan memahami rahasia Ilahi di setiap sesuatu itu"*.[13]

Spiritualitas cinta mewarnai gerakan humanisasi sains dan teknologi di Barat yang berdasar pada validitas eksplorasi kebenaran epistimologi yang dilakukan kaum sufi di Timur. Menurut penulis, ini terjadi di saat Barat menginsyafi ketertipuan inderawi dan ilusi rasio dalam mencercap tambahan "intuisi" *(dzauq)*. Tambahan inilah yang tengah dicari para saintis Barat, seperti diakui Bergson, yang menilai intuisi adalah kunci untuk menangkap makna yang mendalam.[14] Dengan kata lain, metode filsafat yang rasional dan metode

---

[11] Ashley Montegue (ed.), *The Meaning of Love*, New York: Julian Press, 1953, hal. 8

[12] Bandingkan: Piritim Sorokin dan Robert Hanson, *The Power Of Creative Love,* dalam buku Ashley Montague (ed), *The Meaning Of Love,* New York: Julian Press, 1953, hal. 155.

[13] Lynn Wilcox, *sufism and psychology,* Chicago: Abjad, 1999, hal.285

[14] Elizabeth Sirriyeh, *Sufism and Anti Sufis,* (trans. Ade Alimah), Yogyakarta: Pustaka Sufi, 1999, hal.190.

sains yang empirikal belum menjawab kebenaran epistemologi, tanpa dipandu oleh Tuhan, dan alat untuk me-*'relay'* panduan dari Tuhan adalah *qalb* (hati). Pengalaman spiritual dan pengakuan terhadap realitas-realitas yang luhur dapat ditembus oleh instrument hati (*qalb*), yang berfungsi sebagai mata yang dapat melihat Realitas Yang Absolut. Ketajaman mata hati (*bashirah al-qalb*), mampu menembus atmosfir alam *malakut*, dan saat itulah *qalb* berfungsi 'cermin' yang menerima dan memantulkan pengetahuan dari sisi Tuhan (*ilmu laduni*).[15] Ini merupakan epistemologi sufistik yang merupakan bagian penting dari diskursus kebangkitan spiritual (*spiritual revival*) yang terjadi di abad ini.

Tapi ironisnya, di saat Barat bersemangat mentransfer pemikiran intuitif dari Timur, tetapi di Timur sendiri masih cenderung mengagungkan Barat. Disadari atau tidak bahwa dewasa ini *mind set* kita, misalnya, sering terjebak dalam paradigma Barat dalam mengukur kebenaran. Akibatnya, tidak sedikit produk spiritual kaum sufi yang diragukan kebenaran dan keilmiahannya. Keraguan mereka biasanya dilontarkan dengan parameter logika dan indera, sehingga ada yang menilai pengetahuan tasawuf tidak diterima akal dan tidak bisa diuji kebenarananya secara empiris. Untuk menjawab persoalan ini, penulis mengajukan teori bahwa umumnya orang menyebut sesuatu tidak masuk akal, dengan tiga parameter [yang sesungguhnya parameter ini sangat Barat]:

*Pertama,* banyak orang beranggapan bahwa segala sesuatu itu tidak masuk akal, jika tidak empiris. Yang dimaksud dengan empiris di sini adalah hal-hal yang bisa diukur, terlihat dengan panca-indera, dan bisa dilacak secara material, serta bersifat tidak gaib. Banyak orang mengatakan kalau hal-hal gaib (bathiniah) tidak masuk akal. Menurut penulis, itu tidak benar, karena tidak semuanya yang gaib tidak masuk akal. Kalau ada orang menyembuhkan luka dengan *mercurochrome* (obat merah) atau obat "*betadin*", kemudian kita sama-sama mengatakan bahwa hal itu adalah masuk akal. Tetapi nyatanya ada orang yang menyembuhkan luka dengan membaca al-fathihah. Jalaluddin Rakhmat [ketika membimbing penulis dalam menyusun disertai tentang *Ilmu Ladunni Menurut al-Ghazali* mengatakan bahwa ada orang yang menyembuhkan luka dengan membaca surat al-fathihah, kemudian diusap luka itu, dan ternyata luka itu tertutup kembali. Kata Jalaluddin Rahmat, itu bahkan tidak masuk akal, hanya saja tidak bisa dilacak secara empiris. Itulah hal-hal yang gaib.

[15] Baca: M. Solihin, *Konsep Ilmu Ladunni dalam Perspektif al-Ghazali*, Desertasi S-3, IAIN Jakarta, 2000.

Sufi-sufi besar tidak kagum terhadap sesuatu yang oleh orang lain dianggap tidak rasional. Dalam kitab *al-Luma'* dijelaskan, pada suatu hari ada orang menyampaikan berita kepada Abu Yazid al-Basthami bahwa si Fulan dapat pergi ke Mekkah hanya dalam tempo satu malam. Abu Yazid lantas menjawab: "Apa yang harus diherankan, karena setan pun dalam tempo sekejap dapat pergi dari barat ke timur, padahal dia dilaknat Allah". Pada lain waktu ada lagi orang yang menyampaikan berita kepada Abu Yazid, bahwa si fulan dapat berjalan di atas air. Abu Yazid menjawab: "Kenapa kamu aneh, ular pun dapat berjalan di atas air dan bahkan berada di dalam air, dan burung dapat terbang di angkasa, padahal ular dan burung adalah binatang.[16] Bahkan Rasulullah SAW sendiri pernah mengalami ketika Abu Bakar disengat binatang berbisa saat mereka bersembunyi di Gua Tsur, Rasulullah kemudian membacakan ayat *al-Mu'awwidzatain* (surat *al-Nas dan al-Falaq*) kemudian menyemburkan pada luka sengatan, dan atas izin Allah bisa sembuh seketika.

*Kedua,* orang sering menganggap sesuatu tidak masuk akal karena menyimpang dari rata-rata. Ali Bin Abi Thalib dalam perang Khaibar pernah mengangkat pintu benteng Khaibar sendirian untuk dijadikan jembatan. Setelah perang usai, beberapa prajurit mencoba mengangkat kembali pintu benteng Khaibar itu, dan ternyata mereka tidak kuat. Orang boleh menganggap hal itu tidak masuk akal. Untuk persoalan ini, maka kita lebih bijak mengatakan bahwa peristiwa itu memang keluar dari rata-rata kebiasaan. Kalau kita belajar Ilmu statistik, ada yang dinamakan *'kurva bell,* yang di dalamnya selalu terdapat hal yang menyimpang dari rata-rata. Data yang menyimpang itu tidak berarti tidak ada dan tidak masuk akal, karena soal masuk akal itu bukan hanya dengan rata-rata atau yang biasa saja. Misalnya ada teori yang mengatakan bahwa rata-rata orang bisa mengangkat beban sesuai kadar berat badannya. Tetapi ternyata ada juga orang yang bisa menarik mobil truck sendirian. Bahkan *Guinnes Book Of Records* mencatat bahwa ada orang yang menarik pesawat dengan giginya. Sekedar contoh kasus saja, di Indonesia mungkin kita mengenal Limbad yang bisa membengkokkan besi. Berarti itu bukan tidak masuk akal, tetapi hanya menyimpang dari rata-rata atau kebiasaan saja.

*Ketiga,* ada orang yang menyebut sesuatu itu tidak masuk akal, karena dia sendiri tidak memahaminya. Ini sebetulnya cara yang paling primitif di antara hal-hal sebelumnya. Jangan menggeneralisir bahwa sesuatu itu

[16] Abu al-Saraj al-Thusiy, *al-Luma'* (Mesir: Dar al-Kutub al-Haditsah, 1996) hal. 400.

tidak rasional, hanya karena kita tidak memahaminya. Kalau parameter akal dan indera saja, jelas hal-hal tersebut tidak bisa diterima. Tetapi akal dan indera saja tentu tidak cukup untuk mengakui kebenaran sesuatu. Sebuah tongkat lurus jika dimasukan ke dalam air, terlihat tongkat tersebut bengkok atau patah. Ini berarti, sesuatu yang tidak bisa dipersepsi akal atau indera, bukan berarti tidak ada atau tidak benar. Sehubungan ini, Javad Nurbakhsy, pakar Psikologi Sufi, mengatakan bahwa akal adalah istilah yang berkonotasi 'balutan', 'pengikatan', dan 'pembatasan', sehingga akal masih sangat 'terikat' atau 'terbatas' pada anggapan-anggapan dan keterbatasan pemahaman. Untuk itu, hakikat akal adalah keterbatasan cahaya Kemutlakan. Berarti, akal bersifat terbatas yang hanya bisa menghasilkan keterbatasan pula.[17] Dari sinilah tasawuf memberikan sumbangan yang signifikan bagi kepastian epistemologi.

Penulis yakin bahwa kebenaran epistemology bisa ditemukan tidak hanya lewat akal dan indera, tetapi juga lewat intuisi (*dzauq*). Tasawuf merupakan ilmu yang dirasakan dengan *qalb* dalam kondisi *mukasyafah* dan *ma'rifat*. Bagi orang yang tidak merasakan atau tidak mengalaminya, maka sangat sulit mengakui kebenarannya. Ibarat orang yang tidak pernah makan tebu, maka akan menolak kalau tebu dibilang manis. Indera juga tertipu ketika menyimpulkan tentang durian yang penampilan luarnya tidak layak disebut lezat. Berdasarkan hal ini, penulis merumuskan teori tentang pengalaman intuitif, dengan kaidah: "*only the like knows the like*". Maksud kaidah ini: "hanya orang yang sama, yang bisa saling mengetahui". Makanya, boleh jadi, orang yang hanya mengandalkan rasio dan indera akan sulit mengakui kebenaran spritual dari orang yang *dzauq* atau mata batinnya hidup.

Pengakuan kebenaran spiritual, kini menjadi tema penting kebangkitan spiritual baik di Barat maupun di Timur. Dengan merebaknya gerakan fundamentalisme kerohanian, terlepas apakah menimbulkan persoalan psikologis atau sosiologis. Kecenderungan itu, misalnya, bisa dilihat dari banyaknya tokoh sufi yang diminta memberi kuliah-kuliah oleh para diplomat dan ilmuan di American University Washington.[18] Annemarie Schiemel, William Chittick, Fadlullah Haeri, Prof. Angha, Hazrat Pir, adalah sekedar spiritual di Barat. Sementara di Timur ditandai dengan berbagai artikulasi keagamaan seperti

[17] Javad Nurbakhsy, *Psychology of Sufism* (Taheran: Khaniqahi-Nikmatullah Publication, 1992) hal. 175-177.

[18] Lihat: Lynn Wilcox, *op. Cil.* Hal.40.

fundamentalisme yang ekstrem dan menakutkan, sampai pada bentuk artikulasi esoterik yang akhir-akhir ini menggejala, yaitu gerakan sufusme dan tarekat.

Harus diakui memang, bahwa kebangkitan tasawuf dikhawatirkan pembiasannya, akibat pemikiran ganjil (*syathahat*) sebagian sufi filosofis. Inilah yang dikritik oleh para ahli. Ketika al-Junaid mendengar seorang berkata, "orang yang ma'rifat akan sampai pada tahap meninggalkan perbuatan kebaikan (*al-birr*) dan pendekatan diri (*taqarrub*) kepada-Nya". Al-Junaid mengecam perkataan itu seraya menilai: "Ucapan itu, bagiku sangat berat…. Kalaupun aku hidup seribu tahun, aku tak akan meninggalkan kebaikan sedikitpun". Al-Syaukani juga berkata, "Betapa buruk orang yang mempermainkan agama dengan mengatasnamakan tasawuf. Mereka menyangka tatkala diri telah dekat kepada Tuhan, mereka beranggapan bahwa semua kewajiban agama (*al-Taklif al-Syar'iyyah*) menjadi hilang, padahal tindakan seperti itu berbahaya bagi kemuslimannya".[19] Segala isyarat batin yang tidak didukung aspek lahiriah adalah tidak benar. Al-Ghazali pun menilai tidak layak mengeluarkan ucapan yang bertentangan dengan akidah. Sebagai tokoh sufi, ia tetap membedakan mana Tuhan dan mana hamba. Ia menegaskan bahwa Tuhan adalah Tuhan dan hamba tetap hamba.[20]

## Tasawuf Memangkas Kesalehan Formalistik

Uraian di atas menggambarkan bahwa di tengah atmosfir modernitas, ternyata orang yang cenderung melakukan pencarian spiritual (tasawuf). Terkait hal ini –penulis menemukan dan sekaligus menguji teori- bahwa kendati bertasawuf bukan 'kewajiban' [melainkan alternatif pilihan], tetapi perannya sangat signifikan untuk menghilangkan *kesalahan formalistik* menuju kesalehan hakiki. Kesalehan formalistik adalah kesalehan yang tercipta karena tuntutan formal. Kesalehan simbolik ini muncul tidak dari *inner individuality* (pribadi terdalam) dan tidak didasari *religious consciousness* (kesadaran keagamaan) yang vertikal kepada Tuhan. Indikasinya terlihat ketika orang bekerja hanya berdasarkan *formality value* (nilai formal) dan *cash value* (nilai tunai). Sekedar ilustrasi, misalnya, seseorang memakai

[19] Al-Qusyairi, *al-Risalah al-Qusyairiyyah*, hal. 19; Imam al-Syaukani, *Qathr al-Waliy 'ala al-Hadits al-Waliy*, Dar al-kutub al-Haditsah, cet.I, 1969, hal. 468-469; Lihat juga: Ibrahim Hilal, *al-Tasawuf al-Islami bain al-Din wa al-Falsafah*, (trans. Ija Suntana dan E. Kusdian, Bandung: Pustaka Hidayah, 2002) hal. 85.

[20] Al-Ghazali, *Al-Muqshad al-Asna,* hal.23-24.,76,82.

jilbab hanya karena bekerja di instansi yang 'terlanjur' dibilang instansi saleh [baca: Kemenag], seorang dosen atau karyawan bekerja hanya karena dilihat oleh atasan; atau seorang supir mentaati rambu-rambu lalulintas hanya karena dalam pengawasan polisi.

Kesalehan formalistik juga nampak ketika belakangan ini kita sering dikejutkan tentang orang yang berpredikat 'kyai' atau 'ustadz', yang notabene tidak pernah tinggal shalat, tetapi tiba-tiba diberitakan di media massa terlibat korupsi. Kita menemukan orang-orang yang dibesarkan dalam kultur santri, tetapi ketika terjun ke dunia politik ternyata memakai cara yang tidak mengenal *fatsoen*. Akibatnya, tidak jarang kita menyaksikan oknum politisi berbendera 'partai Islam', tetapi KKN-nya luar biasa. Kita juga menyaksikan mereka yang menduduki jabatan tertentu, walaupun dilantik secara kesantri-santrian dengan sumpah menyebut Tuhan, tetapi setelah semuanya berlalu ternyata sumpah itu hanya sebagai pemanis bibir belaka. Kita juga menyaksikan betapa orang berduyun-duyun pergi ke masjid-masjid atau mushalla-mushalla, tetapi fenomena dekadensi moral makin menyeruak ke permukaan, yakni dengan kukuhnya budaya kolusi, korupsi, uang pelicin, prostitusi, judi, perampokan, pembunuhan dan tindakan-tindakan amoral sejenisnya.

Mengapa semua itu terjadi? Jawabannya kembali ke teori penulis di atas, yakni karena kesalahan formalistik dan akibat pemahaman keagamaan yang tidak menyentuh spiritual. Terkait hal ini, tasawuf menyodorkan artikulasi kesalehan hakiki dan memangkas kesalehan formalistik. Tasawuf mengantarkan manusia untuk membebaskannya dari ikatan eksistensi alamiah dan fisik duniawi. Tanpa bimbingan tasawuf, tidak sedikit manusia mengalami ketidak bermaknaan hidup, bahkan memandang realitas hidup berdiri sendiri tanpa kuasa Yang Mutlak. Nietzsche, misalnya pernah memproklamirkan "*The Death Of God*" dan agama diklaim tidak layak hidup. Tapi, pekik proklamasi itu lebih tepat dipahami sebagai kematian spiritual Nietzsche sendiri.[21] Karena kenyataannya, masyarakat yang kini hidup di era *post modernism,* justru lari

[21] Indonesia meskipun menolak pemikiran "*ubermensch*"-nya Nietzsche dan "kapitalis"-nya Adam Smith tetapi, nyatanya pemikiran dua tokoh ini justru mewarnai warna politik dan ekonomi bangsa. indikasinya bisa dilihat ketika wajah demokrasi diterjemahkan oleh para politisi sebagai kebebasan menghadirkan cara pandang kapitalisme. Nampaklah fenomena politik 'berselingkuh' dengan kepitalisme modal, pasar, dan industri media massa. Skenario mendongkrak popularitas figur politisi menjadi berkelindan dengan ketersediaan dana yang amat besar untuk pembuatan spanduk, baligho, dan iklan di berbagai sudut jalan dan media masa. Dengan kekuatan kapitalnya berbagai upaya termasuk yang tidak halal pun dilakukan agar muncul menjadi manusia kuat, menjadi

kepada pencarian spiritual. Merebaknya majelis-majelis ta'lim selebritis [Misalnya: dulu ada Yayasan Tazkiya Jakarta], Majelis Dzikirnya 'SBY', maraknya sinetron religi, hingga larisnya sms-sms berbau mistik akhir-akhir ini, merupakan bukti kongkrit kecenderungan pada spiritualitas.

Keterkaitan manusia dengan dunia spiritual, pada intinya ingin mencari kebermaknaan hidup, yakni hidup mulia yang dicapai dengan senantiasa melakukan transendensi terus menerus, sebagaimana yang dipijaki para sufi lewat rel *maqamat-ahwal.*[22] Dalam proses transendensi, kehidupan ini tidak berhenti pada realitas profan dalam dimensi ruang-waktu, tapi ditransendensikan kepada realitas mutlak (*ultimate reality*). Kesempurnaan hidup, terletak dalam proses transendensi yang bisa ditempuh dengan spiritualisasi diri [baca: *Tazkiat al-Nafs*].[23]

Mengisi hidup dan kehidupan dengan visi dan artikulasi di atas, akan menjadikan penawar krisis spiritualitas. Isalm, misalnya, yang sarat muatan spiritualitas,[24] dipandang sebagai pegangan hidup manusia mendatang. Namun dibalik optimisme masa depan agama, muncul pertayaan tentang model keberagaman yang mampu menyangga kebutuhan spiritualitas manusia. Eric Fromm, dalam "Religion and psychoanalysis", menyatakan bukan beragama apa, tetapi beragama yang bagaimana? Artikulasi agama yang tidak ditopang pemahaman dan penghayatan spiritual, akan mengakibatkan kepuasan psikologis dan sosiologis yang *absrud,* serta melahirkan sikap radikal dalam beragama. Munculnya kekerasan atas nama agama —mungkin termasuk juga ISIS— atau terorisme dengan dalih perang suci, merupakan contoh [walaupun tidak mutlak sama] dari kepuasan psikologis yang *absurd* tersebut.

---

pemenang pemilu, alias menjadi manusia super (*ubermensch*-nya Nietzche (lihat: M.solihin, *fatwa MUI Versus Asketisme politik, dalam: harian Republika, 6 pebruari 2009, hal.11)*.

[22] *Maqamat* (bentuk jamak dari *maqam*) adalah tingkatan-tingkatan yang dicapai sufi melalui usaha, sedangkan *ahwal* (bentuk jamak dari *hal*) adalah keadaan atau kondisi psikologis yang dialami sufi yang datang tanpa melibatkan usaha (Michael A. Sells, ed., *Early Islamic Mysticism,* New jersey: Paulist Press, 1996, hal. 137).

[23] Lebih lanjut baca tesis M. Solihin, *Tazkiat al-Nafs Perspektif al-Ghazali,* Pustaka Setia Bandung, 2000.

[24] Spiritualitas, menurut Michael Sells merupakan aspek mendasar dalam praktik keagamaan islam yang tidak bertentangan dengan kewajiban-kewajiban syari'ah, bahkan spiritualitas memberinya makna baru (Lihat: Kata Pengantar Syed Hossein Nasr, dalam: Michael Sells, *op. cit.,* hal. 4).

## Problema Psikis: Membutuhkan Therapi-Sufistik

Kita menyaksikan betapa peradaban modern telah memfragmentasikan hidup yang kompetitif. Tidak imbangnya peluang kerja dengan angkatan kerja; pemanasan global akibat menipisnya lapisan ozon; tidak ketinggalan juga mencuatnya pertarungan politik dan persaingan ekonomi, perebutan pangsa pasar, persaingan barang dan jasa; menurunya nilai kemanusiaan akibat merambahnya patologi-patologi sosial dan lain-lain, teryata semuanya melahirkan problem psikis yang krusial. Fenomena yang sering kita jumpai munculnya manusia yang terjangkit penyakit stress dan sosok individu yang labil ditengah persaingan global. Pendek kata, mereka dijangkiti penyakit psikis yang sulit dideteksi dengan alat kedokteran dan tidak bisa di*therapi* secara fisik semata.

Melihat problema psikis tersebut, maka kehadiran therapy-sufistik sangat signifikan di saat ekses modernitas mengerucut menjadi *problema psikologis* dan *problema spiritual*, yang keduanya seperti dua sisi dalam satu amata uang. Kondisi yang krusial itu teramat sering diobati secara pendekatan psikoterapi sekuler (Barat) yang menafikan aspek religi.

Psikoterapi sekuler berorientasi menghidupkan kekuatan 'ego', yang justru berakibat fatal ketika muncul sikap 'egois' dan 'super ego' [mirip *Ubermensch*-nya Nietzsche atau *egoism etis*-nya Thomas Hobbes], sebaliknya psikoterapi sufistik berupaya menghaluskan ego; Psikoterapi sekuler berupaya 'memodifikasi diri', sedangkan psikoterapi sufistik memusatkan pada 'pengurangan diri' untuk lebur dalam diri sosial. Keinginan akhir dari psikoterapi sekuler adalah kesembuhan mental, sedangkan psikoterapi sufistik adalah kesehatan jiwa, pencerahan batin yang tuntas, dan kedekatan dengan Tuhan, dengan mensyaratkan tiadanya ego. Dengan menggunakan analogi lampu, pendekatan diri kepada Allah berarti mengupayakan diri berada dalam 'radius' Sumber Cahaya. Kedekatan inilah yang akan menangkap 'sinyal-sinyal'[25] kebenaran dari Tuhan, yang membuat jiwanya sehat.

Sebaliknya ketika orang sudah jauh dari 'radius' sumber Cahaya, akan terbelit dengan penyakit-penyakit keduniaan yang merasuki watak dan prilaku mereka, selanjutnya terus-menerus memanjakan sikap-sikap pribadi yang diperbudak nafsu-nafsu duniawi sesaat, serta sifat tamak yang melahirkan jiwa yang sakit. 'Sakit jiwa' dalam tasawuf tidak sama dengan 'sakit jiwa'

[25] Meminjam istilah bachrun Rifa'i yang selalu dibaca dalam do'a tiap kegiatan seremonial UIN Sunan Gunung Djati Bandung.

dalam bahasa indonesia. Prilaku korup, manipulasi anggaran (*mark-up*), penggelapan, dan sejenisnya, dalam perspektif tasawuf disebut 'sakit jiwa', kendatipun pelakunya sehat pisik bahkan cerdas otaknya.

Dewasa ini *therapi-therapi* yang minus pendekatan tasawuf belum menyentuh inti kemanusiaan, tetapi mental psikologis. Padahal penyentuhan seluruh dimensi kemanusiaan, harus melibatkan spiritual. Psikoterapi Barat memang pada level tertentu relatif dapat meringankan penderita, namun tidak menjadikan manusia yang 'sakit' itu menemukan jati diri secara utuh. Oleh sebab itu, sangat musykil kalau penanganan penyakit mental hanya bersandar pada psikologi Barat saja. *Therapy* yang berdimensi tasawuf relatif penting dan banyak dicari orang di abad modern ini.

## Kesimpulan dan Rekomendasi

Dari uraian di atas, jelaslah bahwa taasawuf merupakan artikulasi pemahaman dan pengamalan agama yang menyentuh *ruh al-Din* (inti agama) yang pada gilirannya dapat berperan menemukan makna hidup, yakni kehidupan lahir-batin yang diorientasikan kepada Tuhan. Tasawuf merupakan fitrah jiwa untuk menghadapkan diri kepada Allah, dengan komitmen menapaki jalan *maqamat-ahwal* yang dilandasi disiplin *riyadloh* dan *mujahadah*, sehingga tercapai kedekatan (*qurb*), kecintaan (*mahabbah*), dan *ma'rifat* kepada-Nya. Kehidupan seperti ini berdampak kongkrit terhadap peningkatan eksistensi kemanusiaan. Itulah sebabnya, problema manusia modern sulit dipahami tanpa melihat aspek spiritualnya.

Lantas apa pentingnya tasawuf dalam dimensi kehidupan manusia modern? Jawaban yang penulis temukan adalah: *Pertama,* tasawuf merupakan basis yang bersifat fitri, ia merupakan potensi Ilahiyah yang ada dalam diri manusia yang berfungsi mendesain peradaban humanis dan mewarnai segala aktifitas sosial, politik, ekonomi, dan budaya. *Kedua*, tasawuf adalah alat kontrol kemanusiaan agar tidak ternodai oleh modernisasi yang mengarah dekadensi moral dan anomali nilai [akibat epistemologi Barat yang minus spiritual], sehingga tasawuf menghantarkan pencapaian *supreme morality* (keunggulan moral). Ketiga, tasawuf memiliki relevensi dan signifikansi dengan problema manusia modern, Karena tasawuf memberikan kesejukan bathin dan disiplin syari'ah sekaligus.

Bertasawuf berarti mematikan nafsu kedirian secara berangsur-angsung untuk menjadi diri sejatinya. Tasawuf bisa dipahami sebagai pembentuk

tingkah laku melalul pendekatan tasawuf *akhlaki*, dan bisa memuaskan dahaga intelektual melalui pendekatan tasawuf *filsafi*. Tasawuf bisa diamalkan oleh setiap muslim dari lapisan sosial manapun. Tasawuf adalah menempuh perjalanan rohani ( *al-sayr waal-suluk)* untuk menentukan kesalahan hakiki, kedamaian, dan keikhlasan, yang semua ini berfungsi sebagai *zat imun (antibiotik)* untuk menetralisir virus-virus penyakit ruhani. Dari sinilah tasawuf menjadi therapi bagi manusia modern yang dihinggapi problema psikis dan spiritual yang mewujud menjadi ketidakbermaknaan hidup, karena tasawuf pada tingkat paling esoterik bertujuan mempertemukan kehendak dan kasih Tuhan di satu pihak dengan kehendak dan kebutuhan hakiki jiwa di pihak lain.

Akhirnya, penulis merekomendasikan taswuf untuk dijadikan solusi alternatif bagi krisis manusia modern, karena tasawuf adalah '*master*' spiritual yang didalamnya terdapat perangkat (*tools*) yang dapat di-*install* untuk kebutuhan manusia modern, semua yang dibutuhkan bagi realisasi kerohanian yang luhur, yang bersistem dan berkoridor syari'ah. Inilah sigifikansi tasawuf sebagai alternatif therapi bagi kehidupan manusia modern. *Wa Allahu A'alam* [].

# SPIRITUALITAS MENCIPTAKAN RASA DAMAI DALAM BERAGAMA

**Tobroni**

## Pendahuluan

Ada tiga kategori tentang waktu kedatangan Islam di Nusantara yang kemudian menjadi Indonesia: (1) Islam masuk ke Indonesia pada abad ke 7 masehi (Hamka); (2) Islam masuk ke Indonesia pada abad ke 11 Masehi (Snough Horgrunje); dan (3) Islam menjadi agama bangsa Indonesia pada abad ke 16 masehi. Sedangkan tentang dari mana dan siapa yang membawa ajaran Islam di Nusantara, ada tiga teori: (1) Islam datang ke Indonesia dibawa langsung dari Arab pada kekhalifahan Khulafaur Rasyidin; (2) Islam datang ke Nusantara dibawa oleh para ulama dari Persia; dan (3) Islam masuk ke Nusantara bibawa oleh para pedagang Gujarat.[1]

Proses Islamisasi di Indonesia dapat dikatakan berhasil gemilang karena dapat mengislamkan penduduk Nusantara ± 90 %. Namun demikian, proses islamisasi itu tidak berlangsung singkat, yaitu ± 1000 tahun. Pada abad ke 7 sudah ada orang Islam di Nusantara, pada abad 11 terbentuk kerajaan Islam dan baru abad ke 16 Islam diterima oleh hampir seluruh penduduk Nusantara dan dijadikan identitasnya. Sampai sekarang proses islamisasi masih terus berlangsung, terutama secara kualitatif.

Indonesia adalah negera berpenduduk muslim terbanyak di dunia. Fenomena ini merupakan suatu keajaiban, karena secara geografis letak Indonesia jauh dari pusat Islam di Timur Tengah dan untuk sampai ke Indonesia para pembawa Islam harus melewati bangsa-bangsa yang yang mayoritas bukan muslim seperti Thailand, Burma dan China. Penerimaan penduduk Nusantara yang kemudian menjadi Bangsa Indonesia terhadap Islam antara lain disebabkan karena: (1) Bangsa Indonesia waktu itu beragama Hindu

[1] TW. Arnold. 1968. *The Preaching of Islam: A History of the Propagationof the Moslem Faith*. Lahore: Muhammad Ashraf, hal. 370.

dan Budha namun demikian sering terjadi konflik horisontal antar alira-aliran yang ada terutama antara aliran Mahayana dan Hinayana, polarisasi sosial berdasarkan kasta dan kelas-kelas sosial, dan karena itu orag beragama Hindu dan Budha tidak merasa ada kedamaian; (2) Agama Hindu dan Budha dijadikan sebagai agama negara yang banyak melakukan penindasan terhadap rakyatnya; (3) Para pemimpin agama (Biksu, Pedande) lebih banyak melayani penguasa (gila pangkat, jabatan dan harta) dari pada membina umatnya, umat kehilangan *central figure* tokoh panutan; (4) Rakyat berada dalam kemiskinan yang parah.

Dalam suasana seperti itu, Islam datang memberikan jawaban: (1) Islam datang dengan nuansa sufi yang mengedepankan aspek spiritualitas yang dapat melahirkan persatuan dan kedamaian; (2) Islam menawarkan persamaan dan pembebasan; (3) Para ulama (para Wali) sangat intens dalam membina umat sehingga melahirkan kekaguman dan ketaatan yang tinggi; (4) Para penyebar agama Islam juga menjanjikan kemakmuran ekonomi karena didukung oleh para pedagang yang berekonomi kuat. Secara umum, penduduk yang beragama Islam (pendatang) umumnya pada waktu itu memiliki supremasi kultural dan ekonomi dibanding dengan penduduk, sehingga menjadi muslim menjadi pembebas dari segala belenggu. Menjadi muslim akan berdampak pada transformasi terutama secara ekonomi dan budaya, dan bahkan secara politik pada masa-masa kemudian. Menjadi muslim dapat melahirkan kebanggaan dan rasa percaya diri. Salah satu indikatornya adalah berkembangnya islamisasi (arabisasi) nama walaupun dialek Jawa-nya masih sangat kental. Contoh: ahmad menjadi kemat, hasan menjadi kasan, syafi'i menjadi sapi'i atau pingi dan sterusnya.

Yang menjadi persoalan atau bahan renungan adalah (1) apakah fenomena keberagamaan umat Islam sekarang ini ada kesamaan dengan fenomena keberagamaan Hindu Budha ketika kedatangan Islam (konflik horizontal, Islam menjadi alat kekuasaan, ulamanya *hub al-dunya*, dan miskin)? Apakah sekarang ada umat lain yang berusaha memeberikan jawaban atas persoalan umat Islam sekarang? yaitu menawarkan perdamaian, pembebasan dari belenggu-belenggu, pemimpin agamanya intens membina umatnya, dan menawarkan kemakmuran ekonomi dan transformasi sosial? Siapakah umat lain itu?

Yang menjadi persoalan sebenarnya bukan apakah penduduk Nusantara ini –lambat tapi pasti- akan berganti agama baru sebagaimana pergantian dari Hindu-Budha kepada Islam, melainkan bagaimana memberikan solusi terhadap berbagai persoalan umat sebagaimana dikemukakan di atas. Salah

satu penyebab terjadinya persoalan umat Islam di Indonesia sekarang ini adalah keringnya dimensi spiritualitas dalam keberagamaannya.

Kekeringan dimensi spiritualitas menyebabkan: (1) keberagamaan cenderung pada formalitas (eksoteris), mengedepankan aspek syari'ah yang seringkali kehilangan ruh dan rasionalitasnya, (2) berkembangnya sektarianisme yang cenderung melihat sisi perbedaan diantara aliran atau kelompok agama meskipun intern agama yang sama (tidak bisa mencari titik temu, rawan kekerasan dan konflik); (3) sulit mendapatkan ketenangan dan kedamaian dalam beragama yang hakiki dan mengira ketenangan dan kedamaian itu dapat diperoleh melalui "tiga ta" (harta, tahta dan wanita) atau (*hub al-dunya*); (4) hubungan ulama dengan umat semakin bersifat transaksional (amplop); (5) kecenderungan munculnya "talibanisasi" "ISIS" dan muslim radikal lainnya yang biasanya disertai dengan kemiskinan dalam segala hal.

Spiritualitas dengan demikian merupakan "ruh" suatu agama, menjadi kunci keberhasilan dakwah/missi suatu agama dan merupakan kunci untuk mencapai tujuan beragama itu sendiri, yaitu kepasrahan, kedamaian, keselamatan (*islâm*).

## Konsep Spiritualitas

Istilah "spiritual" adalah bahasa Inggris berasal dari kata dasar "spirit" dan memiliki cakupan pengertian yang beragam. Secara harfiah, kata *spirit* antara lain memiliki cakupan makna: jiwa, ruh, soul, semangat, moral dan tujuan atau makna yang hakiki.[2] Sedangkan dalam bahasa Arab, istilah *spiritual* terkait dengan yang *ruhani* dan *ma'nawi* dari segala sesuatu. Dalam tulisan ini penulis mengartikan kata "spiritual" dalam kaitannya dengan yang *ruhani* dan *maknawi* sebagaimana dalam bahasa Arab di atas. Dalam khazanah Islam, kajian yang memfokuskan pada aspek spiritual atau aspek batin dalam beragama itu dibahas dalam ilmu tasawuf.

Makna inti dari kata *spirit* berikut kata jadiannya seperti *spiritual* dan spiritualitas (*spirituality*) adalah bermuara kepada kehakikian, kesejatian, kekudusan, keabadian dan *ruh*; bukan yang sifatnya sementara dan tiruan.[3]

---

[2] *Oxford Advanced Learners's Dictionary*, (Oxford: Universuity Press. 1995), hal. 1145-1146

[3] Seyyed Hosein Nasr (editor). *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam*. (Bandung: Mizan. 2002), hal. xxii-iii.

Dalam perspektif agama, dimensi spiritualitas senantiasa berkaitan secara langsung dengan realitas Ilahi, Tuhan Yang Maha Esa (*tauhid*). Spiritualitas bukan sesuatu yang asing bagi manusia, karena merupakan inti (*core*) kemanusiaan itu sendiri. Manusia terdiri dari unsur material dan spiritual atau unsur jasmani dan ruhani. Perilaku manusia merupakan produk tarik-menarik antara energi spiritual dan material atau antara dimensi *ruhaniah* dan *jasmaniah*. Dorongan spiritual senantiasa membuat kemungkinan membawa dimensi material manusia kepada dimensi spiritualnya (*ruh*, ke*ilahi*an). Caranya adalah dengan menggunakan perspektif Tuhan dalam melihat, memahami, merasa dan berbuat sebagaimana yang dilakukan Tuhan. Cara lain adalah dengan menginternalisasi sifat-sifat-Nya, menjalani kehidupan sesuai dengan petunjuk-Nya dan meneladani Rasul-Nya. Tujuannya adalah memperoleh ridlo-Nya, menjadi "sahabat" *Allah*, "kekasih" (*wali*) Allah. Inilah manusia yang suci, yang keberadaannya membawa kegembiraan bagi manusia-manusia lainnya.

## Kedudukan Spiritualitas dalam Islam

Kata *islâm* secara harfiah berarti pasrah, selamat, damai. Misi Islam adalah *rahmatan lil'alamin*, yang mengandung pengertian adanya kemakmuran, keselamatan, kedamaian, keharmonisan dan kepasrahan, bukan hanya untuk orang Islam tetapi untuk semua. Untuk bisa menghayati keindahan dan misi Islam, dipersyaratkan umatnya memiliki kedekatan dengan sang Khalik dan makhluknya sekaligus. Kedekatan itu dapat dicapai apabila manusia berpikir, berbicara, bersikap dan berbuat dalam pespektif sang Khalik (*spiritualisasi human being*) untuk melayani sesama. Dan hal itu dapat dilakukan apabila manusia menginternalisasikan nilai-nilai ketuhanan yang menurut Rahman pada prinsipnya ada empat sifat: Maha Mencipta, Maha Memelihara, Maha Adil dan Maha Kasih.[4] Manusia seperti inilah manusia yang ideal yang memiliki kesalehan vertikal dan sosial, manusia yang mampu mengemban amanah sebagai abdullah dan khalifatu al-Rab sekaligus. Manusia diciptakan oleh Allah untuk menjadi khalifahNya (QS. Al-Baqarah: 30), tugas sebagai khalifah adalah dua hal yaitu memimpin atau mengelola dunia (QS. Shaad: 26) dan melayani Allah dan sesama (QS. Adz-Dzariyat: 56) agar tercipta kemakmuran dan kesejahteraan (QS. Huud:61).

Sabda Rasulullah SAW: *"Aku diutus untuk menyempurnakan akhlak yang mulia"* hanya dapat diemban oleh manusia-manusia yang berakhlak,

[4] Fazlurrahman, 1984. *Tema Pokok Al-Qur'an*. Bandung: Pustaka.

yaitu manusia yang memiliki spirit (*core belief* dan *core values*) ketuhanan dalam bergumul dengan persoalan kemanusiaan. Manusia yang berakhlak dan lebih dari itu dapat menyempurnakan akhlak yang mulia adalah manusia yang memiliki ketebalan iman, kekuatan ilmu dan keluasan amal saleh sehingga dapat menjadi teladan, melakukan ihsan,dan amar makruf nahi munkar dalam berbagai dimensi kehidupannya.

## Kebutuhan Manusia Modern terhadap Spiritualitas

Ditengah-tengah maraknya peradaban materialistis yang disertai banyak kekerasan yang dimotori oleh Amerika dan Israel, kata "perdamaian" menjadi kata yang dirindukan dan didengungkan oleh setiap orang yang masih memiliki hati nurani. Peradaban yang materialistis cenderung anti kemanusiaan dan sekaligus tidak menghargai perdamaian. Karena itu untuk menciptakan perdamaian dunia diperlukan peran agama sebagai basis spiritual dan moralitas. Tanpa dimensi spiritualitas mewarnai peradaban manusia, manusia akan dihinggapi kebingungan antara mendambakan perdamaian dengan fakta peperangan yang semakin mengganas, sebagaimana syair lagu "Perdamaian" dari group Qasidah Nasyida Ria: "banyak yang cinta damai, namun perang semakin ramai…" Sejarah telah membuktikan kepada kita tentang betapa mahalnya sebuah perdamaian. Tema dominan sejarah adalah konflik dan peperangan. Dinamika sejarah seakan ditentukan oleh pergumulan mendapatkan kekuasaan dan siklus sejarah pada umumnya digerakkan motivasi motivasi penguasaan dan balas dendam. Fenomena penodaan terhadap perdamaian dan hak-hak asasi manusia memang senantiasa menjadi berita besar, karena berkaitan dengan ancaman terhadap esensi kemanusiaan.

Spiritualitas bagaikan "suara hati" dalam diri manusia. Agama-agama dan jeritan para filosof bagaikan suara hati dalam kehidupan umat manusia. Agama dan spiritualitas mengajarkan kehidupan yang damai. Nabi Ibrahim mendambakan agar Makkah menjadi negeri yang aman, demikian juga para filosof. al-Farabi mendambakan masyarakat utama (al-mujtama' al-fadlilah) dan Thomas More berimajinasi tentang negeri yang damai dan tenteram. Namun seruan perdamaian ini hanya bagaikan suara azan yang sayup-sayup terdengan oleh serunya peradaban materialistis yang kata perdamaian, hak-asasi manusia, demokrasi, lingkungan hidup dan gender hanya dijadikan justifikasi untuk menghegemoni bangsa lain.

## Kekerasan dalam Beragama Sebagai Akibat Kekeringan Spiritualitas

Sejarah agama-agama banyak diwarnai kekerasan terutama ketika agama itu bersatu dengan logika politik dan kekuasaan. Bahkan, kekerasan itu seolah-olah dibenarkan oleh Kitab Suci apabila orang tidak secara hati-hati memahami maksud isi Kitab Suci itu secara keseluruhan. Dalam setiap agama memang ada kecenderungan ekstrimitas pemahaman termasuk fenomena "berlebih-lebihan dalam agama". Beragama pada titik ekstrim tertentu atau sikap berlebih-lebihan dalam agama bisa jadi kontra produktif terhadap misi agama itu sendiri, yaitu sikap menghalalkan segala cara (*the end justifies the means* (machievelli) yang biasanya sangat dikecam oleh kalangan agamawan itu sendiri.

Kekerasan bernuansa agama terjadi di berbagai belahan dunia dan yang paling tragis adalah terjadinya Perang Salib yang sampai sekarang masih meninggalkan stigma antara umat Islam dan umat Kristen. Di Indonesia, kekerasan bernuansa agama biasanya terjadi setiap masa transisi suatu rejim misalnya dari Orde Lama ke Orde baru, dan dari Orde Baru ke Era Reformasi, maupun setiap siklus pergantian pemimpin politik. Kekerasan itu terjadi bukan hanya antarumat beragama maupun intern umat beragama. Fenomena mutakhir misalnya kekerasan terhadap Ahmadiyah, kekerasan oleh FPI dan akhirnya kekerasan oleh sekelompok Banser terhadap anggota FPI. Fenomena kekerasan juga pernah terjadi terhadap LDII (dulu disebut Islam Jamaah) Salafi dan bahkan terhadap Muhammadiyah. Rangkaian kekerasan bernuansa agama dan intern agama ini sungguh aneh dan sangat memprihatikan karena memiliki pola berangkai: penindas'!tertindas'! penindas '!dst.

Untuk memutus rangkaian penindasan bernuansa agama itu menurut Sayuti perlu dikembangkan dimensi spiritualitas yang di dalamnya, cinta dan kasih merupakan manifestasi dasar dari Islam dan Sang Pencipta. Itu sebabnya bahasa cinta selalu muncul untuk mengimbangi rangkaian kekerasa sebelumnya. Spiritualitas sesungguhnya bukan hanya menawarkan cinta, tetapi juga kearifan dan hikmah. Gus Mus lebih lanjut mengatakan, "Seandainya Islam diperkenalkan dengan pendekatan Rumi, dunia akan lebih indah dan Islam tidak tampil dengan menakutkan."[5]

[5] Republika, 19 Maret 2008.

## Spiritualitas Sebagai Solusi.

Spiritualitas bukan suatu bid'ah dalam agama, melainkan ruh agama itu sendiri. Beragama yang disertai dengan penghayatan spiritualitas yang akan mendapatkan sari pati agama berupa cinta kepada Tuhan dan sesama. "ketahuilah, dengan mengingat Tuhan hati akan menjadi tenang", "Barang siapa mengenal jiwanya, niscaya dapat mengenal Tuhannya". Desmond Tutu[6] mengatakan: "*a person is a person throuh anather person*" (seorang mausia adalah manusia melalui orang lain), "*wen I undermine your humanity, I too am dehumanized*" (saat saya merendahkan kemanusiaan anda, kemanusiaan saya pun direndahkan). Spiritualitas dalam beragama mendorong manusia menginsafi diri, dan pengenalan terhadap diri akan melahirkan kebijaksanaan terhadap hidup da tujuan keberadaannya.

Untuk melakukan pendekatan dengan sang Khalik dan juga kepada sesama makhluk, tidak cukup hanya dengan formalitas. Pendekatan spiritual yang sarat dengan nilai cinta dan kasih, ihlas dan ridlo akan lebih efektif untuk sampai kepada keadilan dan Sang Pencipta. Pendekatan semacam ini menjadi sangat penting saat agama banyak tercoreng oleh tindak kekerasan. Sikap adil akan lebih dekat degan taqwa.

Atas dasar itulah perlu dikaji kembali posisi dan peran agama bagi kehidupan umat manusia. Agama sebagai sumber nilai yang secara sosiologis diyakini kebenarannya oleh sebagian besar umat manusia mampu berperan sebagai terutama dalam memberikan petunjuk, kekuatan moral, dan solusi-solusi tegas terhadap berbagai persoalan etik manusia. Agama mendapat pengakuan yang semakin tegas sebagai suatu kekuatan yang mampu memberikan arah-arah baru, suasana baru dan pendekatan baru yang merupakan alternatif dalam menyelesaikan kompleksitas persoalan manusia termasuk dalam kehidupan berbangsa dan bernegara.

Studi sosiologis membuktikan bahwa agama memiliki hubungan yang erat dengan persoalan kehidupan manusia baik sebagai individu maupun bersama-sama. Adam Smith dalam *The Welt of Nation* misalnya, adalah orang pertama yang mengkaitkan antara agama dengan perkembangan ekonomi. Dialah yang secara panjang lebar berbicara tentang agama, gereja, sekte-sekte keagamaan, moral dan etika dalam hubungannya dengan ekonomi. Keterkaitan antara agama dengan ekonomi disebabkan pada waktu itu karena ilmu ekonomi masih disebut dengan ekonomi politik (*political economy*)

[6] Anita Lie, 23 Desember 2004. Kompas.

dan itu merupakan bagian dari filsafat moral (*moral philoshophy*), yaitu nama dari ilmu-ilmu sosial pada waktu itu. Ilmu ekonomi adalah ilmu mengenai prilaku manusia (*morales*) dan berkaitan erat dengan nilai-nilai yang dianut.

Keterlibatan agama dalam masalah politik ditunjukkan oleh para Rasul Allah yang seringkali berhadapan dengan para penguasa yang korup. Para Rasul Allah dan para penegak agama sesudahnya bukan sekedar menyeru tiada Tuhan selain Allah, melainkan juga melakukan reformasi bagi seluruh dimensi kehidupan masyarakat berupa *amar ma'ruf* (humanisasi), *nahi munkar* (liberali-sasi), memberdayakan *mustadz'afin* (tertindas, kemiskinan struktural) dan memperingatkan *mutrafin* (konglomerat rakus). Itulah sebabnya menurut Comte bahwa misi para Rasul itu sama dengan misi para sosiolog yaitu melakukan perubahan sosial. Lebih lanjut Comte menganjurkan adanya agama humanitas dan sosiologi moralitas sebagai kunci kesatuan dan dinamika masyarakat dan sekaligus sebagai titik temu misi agamawan dengan sosiolog.

Menghadapi kondisi kehidupan manusia yang senantiasa diwarnai dengan berbagai krisis kemanusiaan di satu sisi dan tuntutan penegakan hak asasi manusia di sisi lain, agama harus tetap teguh sebagai kekuatan moral. Agama tidak cuci tangan dalam urusan politik sejauh politik diartikan sebagai keterlibatan pada permasalahan masyarakat (*polis*) baik di bidang pemerintahan, ekonomi, hukum dan lain sebagainya. Karena pada hakikatnya pilihan-pilihan kebijakan politik adalah pilihan-pilihan moral.

Memang dalam rangka menegakkan misi Islam, manusia perlu perjuangan. Sebab dalam kenyataannya kekuatan manusia untuk melakukan pengrusakan hampir sama kuatnya dengan kekuatan untuk membangunnya. Misalnya dalam kehidupan manusia senantiasa diwarnai dengan kekerasan seperti pertumpahan darah, pengrusakan alam dan sosial. Bahkan kekerasan usianya sama dengan sejarah manusia. Kekerasan tampaknya merupakan "aksesoris", atau bahkan "kebutuhan" manusia itu sendiri. Dalam sejarah perjalanan umat manusia, kekerasan telah ditunjukkan oleh putra Adam a.s: Qabil dan Habil. Kalau kita tafsirkan menurut konteks sekarang, tindak kekerasan antara Qabil dan Habil yang menyebabkan terbunuhnya Habil disebabkan persoalan politik, ekonomi dan sex. Setelah peristiwa Qabil dan Habil yang sangat memilukan keluarga Adam a.s itu, tindak kekerasan terus berlanjut menyertai pergumulan hidup manusia sampai sekarang. Karena itulah Sosiolog Peter L. Berger setelah mengkalkulasi biaya-biaya manusia dan korban-korbannya lantas menyimpulkan bahwa "sejarah adalah aliran darah". Pernyataan-pernyataan yang mencerminkan budaya kekerasan juga sangat

populer misalnya *wright or wrong my country*, *The end justifies the means* (machievelli), manusia adalah *homo homini lupus*, kekuatan adalah datang dari rentetan tembakan sebuah senapan (Mao Tse Tung), bersiaplah perang kalau ingin damai dan lain sebagainya. Dengan demikian, kekerasan dengan segala bentukya, hakikatnya, adalah krisis kemanusiaan yang bersejarah.

Lantas, apakah kekerasan itu sudah merupakan *blue print* sebagai bagian tak terpisahkan dalam pergumulan hidup manusia? Bukankah tindak kekerasan yang akan dilakukan manusia sudah disinyalir oleh para Malaikat ketika Allah hendak menjadikan Adam sebagai *Khalifah Rabb* di muka bumi? Allah berfirman:

> *"Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para Malai-kat: "Sesungguhnya Aku hendak menjadikan atau mengangkat khalifah di muka bumi". Para Malaikat berkata: "Mengapa Engkau hendak menjadikan (khalifah) di bumi itu, orang yang akan membuat kerusakan dan menumpahkan darah."* (Q.S. Al-Baqarah: 30).

Dilihat dari segi fitrahnya, manusia pada dasarnya tidak menyukai kekerasan dan kezaliman. Sebaliknya manusia sangat mendambakan keadilan, kebenaran, kasih sayang, keharmonisan dan kekompakan. Tindak kekerasan muncul disebabkan oleh ambisi yang tak terbatas di satu sisi, dan di sisi lain adanya rasa kekhawatiran dan ketakutan yang luar biasa dalam diri manusia. Adam melanggar larangan Tuhan-Nya dalam surga disebabkan dia khawatir dan takut kalau ia tidak akan bisa lama menikmati surga. Allah sebagai Zat Yang Pengasih dan Peyayang menurunkan agama (petunjuk) agar Adam dan manusia pada umumnya dapat terbebas dari ketakutan dan kekhawatiran itu.

> *"... Kemudian jika datang petunjuk-Ku kepadamu, barang siapa mengikuti petunjuk-Ku, niscaya tidak ada kekhawatiran atas mereka dan tidak pula mereka berse-dih hati"* (Q.S. Al-Baqarah: 38).

Fenomena kekerasan itu dalam masyarakat nuansanya sangat kompleks. Ada kekerasan yang terencana serta terorganisasi dan ada yang tidak terencana atau spontanitas, ada kekerasan individual atau perorangan dan sosial atau komplotan; ada yang legitimit atau disyahkan oleh peraturan dan ada yang tidak legitimit. Kekerasan yang legitimit atau kekerasan struktural seperti pembatasan-pembatasan yang dilakukan terhadap hak-hak warga atau berbagai bentuk rekayasa agar warga menuruti suatu kehendak. Termasuk dalam kekerasan legitimit adalah peraturan yang mengabsyahkan atau memungkinkan adanya sekelompok orang tertentu untuk tetap mempunyai hegemoni sehingga memungkinkan praktek korupsi, kolusi, nepotisme,

monopoli, dan bentuk-bentuk lain yang membelenggu emansipasi warga dalam memenuhi martabat kemanusiaannya.

Bentuk-bentuk kekerasan lain berupa kekerasan fisik terhadap masyarakat seperti pembunuhan, pemerkosaan dan ancaman bom. Sementara kekerasan psikis menyangkut berbagai bentuk fitnah dan adu domba. Kekerasan juga bisa dalam bentuk pengrusakan fasilitas umum dan kekerasan terhadap barang seperti perampokan, pencurian, pembakaran dan lain sebagainya.

Walaupun kekerasan bukan hal yang asing bagi manusia, namun hakikatnya manusia adalah makhluk yang tidak menyukai kekerasan dalam berbagai bentuknya. Karena itulah kekerasan yang akhir-akhir ini semakin meningkat kuantitas dan kualitasnya tentu saja sangat memprihatinkan. Ada kecenderungan menggunakan kekerasan sebagai bahasa ketertindasan, bahasa kesenjangan, bahasa politik dan bahasa kekuasaan. Kekerasan dihadapi dengan kekerasan dan pada gilirannya melahirkan kekerasan yang lebih luas.

## Kembali Kepada Islam, Kembali Kepada Perdamaian

Islam dalam wataknya yang asli adalah anti kekerasan. Islam mengajarkan agar manusia memiliki sikap sosial luhur: pengabdian menggantikan kekuasaan, pelayanan menggantikan dominasi, pengampunan menggantikan permusuhan, cinta kasih menggantikan kebencian, derma menggantikan keserakahan, keadilan menggantikan kerusakan, dan kesabaran menggantikan kekerasan. Walaupun Islam membolehkan pembalasan yang setimpal dan tidak melampaui batas, tetapi pengampunan adalah lebih baik dan lebih dekat kepada taqwa. Memang, perjuangan mengatasi peristiwa yang menyakitkan dalam hidup dengan memberikan maaf dan berintropeksi diri hanya dapat dilakukan dengan pendekatan spiritualitas tingkat tinggi. Pada umumnya orang atau komuitas akan melakukan balas dendam dan bisa jadi melampaui batas sebagaimana dilakukan atas peristiwa 11 September 2001.

Watak agama yang asli sebagaimana ditunjukkan oleh Rasulullah ketika beliau hijrah ke Thaif Ethiopia. Sesampai di Ethiopia Beliau dilempari batu oleh sebagian penduduk sampai berlumuran darah, namun beliau tidak mengutuk mereka melainkan justru mendoakan petunjuk, dan rahmat bagi mereka. Demikian juga ketika terjadi perang Uhud, Rasulullah tidak membenci para pemanah yang tidak setia pada perintah beliau yang mengakibatkan kekalahan, melainkan beliau berlaku lemah lembut dan tetap mengayomi mereka. Rasul-rasul Allah yang pengampun terhadap kesalahan umatnya terbukti lebih berhasil dalam misinya dari pada yang sebaliknya. Allah berfirman: *"Maka*

*disebabkan rahmat Allahlah kamu berlaku lemah lembut terhadap mereka. Sekiranya kamu bersikap keras lagi berhati kasar, tentulah mereka menjauhkan diri dari sekelilingmu. Karena itu maafkanlah mereka, mohonkanlah ampunan bagi mereka dan bermusyawarahlah dengan mereka dalam urusan itu"* (Q.S. Ali Imran: 159).

Sikap lemah lembut dengan penuh kasih sayang sudah sepatutnya dipercontohkan oleh para orangtua, para pendidik dan komunitas sekolah lainnya sebagai manivestasi ajaran agama yang diyakininya. Kekerasan seharusnya tidak boleh terjadi di lingkungan sekolah. Agama mengajarkan kasih sayang dan kelemah lembutan serta pengampunan. Allah berfirman:*"... Dan jika kamu memaafkan akan lebih dekat dengan taqwa. Dan janganlah kamu melupakan keutamaan di antara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Melihat segala apa yang kamu kerjakan"* (Q.S. Al-Baqarah: 137).

Dalam Kehidupan dunia ini manusia cenderung bersifat ekstrim, yaitu cenderung menekankan pada satu aspek dan kurang atau bahkan meninggalkan aspek lainnya. Misalnya mengutamakan dunia dan melupakan akhirat atau sebaliknya mengutamakan dunia dan melupakan akhirat. Ada paham materialisme yang berpendapat materi sebagai segala-galanya, rasionalisme yang menganggap rasio segala-galanya, sosialisme yang mengabaikan hak-hak individu dan lain sebagainya. Ada juga paham human-isme yang menafikan Tuhan dan sebaliknya terdapat paham theosentrisme yang menafikan manusia. Islam datang untuk memberikan yang terbaik, yaitu jalan tengah dari kecenderungan ekstrimitas yang ada. Islam menawarkan konsep keseimbangan atau *equilibrium*, yaitu keseimban-gan dunia-akhirat, individu-sosial, jasmani-rohani, dan keseimbangan antara dimensi kemanusiaan dan ketuhanan dalam perbuatan.

Dalam pandangan Islam, setiap permasalahan harus dilihat dari dua perspektif-dialektis: objektifikasi dan transendensi, demokrasi dan teokrasi. Objektifikasi maksudnya, dalam kehidupan berbangsa dan bernegara, seluruh komponen bangsa harus *ta'aruf* atau saling mengerti dan memahami; *syura* harus bermusyawarah untuk memecahkan persoalan bersama, *ta'awun*, harus saling bekerjasama, tolong-menolong dan berkoperasi; *maslahah* berbuat yang menguntungkan masyarakat; dan *adil*, senan-tiasa menjaga keseimbangan, keharmonisan dan kesera-sian.

Objektifikasi menuntut masing-masing kelompok kepentingan dalam masyarakat untuk menahan diri, tidak memaksakan kehendak apalagi menafikan pihak lain. Sebab manusia secara ontologis (dalam realitasnya) terdiri dari berbagai bangsa, suku, agama, kelas, partai, golongan dan sebagainya.

Sedangkan yang dimaksud dengan transendensi adalah kesadaran bahwa manusia itu memiliki *fitrah* dan *hanief*. Keyakinan fitrah tidak hanya mengatakan bahwa manusia berasal dari Tuhan, melainkan lebih dari itu bahwa manusia adalah "miniatur Tuhan". Agama telah mencandra bahwa manusia adalah Khalifah-Nya di muka bumi. Karena itu dalam kompleksitas pelaksanaan tugas kekhalifahan manusia perlu menginternalisasi nilai-nilai ketuhanan seperti berlaku adil, kasih sayang, menegakkan kebenaran dan kearifan. Transendensi juga bermakna bahwa tindakan manusia itu bersifat *taklif*, karena itu manusia harus senantiasa memiliki *responsibility* dan *accountability* baik secara vertikal di hadapan Tuhan maupun secara horisontal kepada sesama manusia. Karena itulah Islam memberikan resepnya bahwa dalam ber*ta'aruf* harus didasari rasa taqwa kepada Allah, dalam bermusyawarah harus didasari rasa kasih sayang sesama, dan dalam tolong-menolong harus bermanfaat bagi sesama dan dalam menuju taqwa, tidak diperbolehkan tolong-menolong dalam berbuat anarki dan melanggar batas-batas ketentuan Allah. *Allahu a'lam bi al-Shawab.*

# TASAWUF DALAM PERSPEKTIF TRANSFORMASI DIRI DAN SOSIAL

**M. Ridwan Lubis**

## Pendahuluan

Makna dan tujuan hidup telah menjadi pertanyaan sejak berabad-abad yang lalu. Dalam pada itu, setiap generasi mereka mencari jawaban yang disebut dengan agama yang menerangkan dua hal tersebut. Dari seluruh jawaban baik diberikan agama maupun filsafat pada akhirnya menjurus kepada dua pilihan yaitu argumen spiritual dan material. Argumen spiritual menyatakan bahwa kehidupan umat manusia adalah penuh dengan sengsara karena manusia tidak bisa mengalahkan dorongan nafsu kehewanan *(bahimiyah)* oleh karena itu, nafsu *bahimiyah* bukan saja dikendalikan akan tetapi harus dimatikan. Argumen kedua berpandangan bahwa wujud dari kehidupan adalah fakta-fakta yang hanya dapat dipahami manakala menggunakan pendekatan observasi, empirik dan eksperimen sehingga pembuktian secara kejiwaan didukung oleh fakta yang bisa didekati secara inderawi sehingga berwujud menjadi dasar pembuktian *(evidence base)*.

Dua pendekatan ini ternyata gagal dalam merumuskan arti dan tujuan hidup. Kegagalan argumen pertama karena ternyata wujud manusia terdiri dari dua unsur yaitu jasmani dan rohani. Oleh karena itu ia membutuhkan kehadiran jasmani di samping rohani, karena itu hendaklah dipenuhi menurut kemestiannya agar kehidupan menjadi dinamis, kreatif dan inovatif. Dengan adanya ketiga hal tersebut maka perjalanan hidup mengalami kemajuan. Demikian pula argumen kedua mengalami kegagalan karena ternyata kecukupan materi saja tidak akan mengantarkan kehidupan yang bahagia dan tenteram karena dengan pergumulan di bidang materi saja justru akan semakin menjauhkan manusia dari kehidupan yang damai akibat dari kompetisi yang tidak dapat dikendalikan yang kemudian melahirkan konflik sosial yang berkepanjangan.

Demikianlah analisis sosial kesejarahan terhadap dua jalan kehidupan yang mengalami kegagalan memberikan jawaban terhadap persoalan universal

kemanusiaan. Hal itu memerlukan jawaban yang holistik dan komprehensif dan itulah tasawuf. Oleh karena itulah, Islam memberikan jalan keluar dari kemelut tentang arti dan tujuan hidup yaitu dengan tasawuf.

Tasawuf adalah perjalanan kehidupan yang selalu mencari kebeningan di tengah berbagai gejolak nafsu *bahimiyah.* Akan tetapi juga pada saat yang sama, manusia juga bukan malaikat karena ia memiliki akal dan budi guna membedakan antara benar dan salah dan antara baik dengan buruk. Petunjuk jalan untuk menuntun manusia mengarungi jalan kehidupan diharapkan akan melahirkan sikap yang semestinya kepada Allah, alam semesta dan dirinya sendiri sehingga dapat terbangun kesungguhan untuk mempersatukan dirinya terhadap eksistensi *(wujudiyah)* Allah yang disebut dengan *ittihad* dan sekaligus juga membangun tali hubungan secara terus menerus dengan Allah *(ittishal)* untuk menuju kehidupan yang bahagia *(sa'adah)* dunia dan akhirat. Hal inilah yang ingin diuraikan di dalam judul tulisan ini tasawuf dalam perspektif transformasi diri dan sosial.

## Tasawuf Dalam Khazanah Peradaban Islam

Esensi ajaran tasawuf telah terkandung di dalam Al Quran dan Hadis. Oleh karena itu, tidak ada ajaran tasawuf yang diambil dari ajaran di luar wahyu. Namun sekalipun demikian, akibat dari proses interaksi sosial dan didukung oleh faktor kesejarahan maka tasawuf mengalami perubahan dari jalan kehidupan menjadi sebuah sistem dalam menjalani kehidupan. Sejalan dengan prinsip kesaksian terhadap perjalanan mata air syariah *(syuhud 'ain al syari'at)* maka tidak ada orang yang paling memahami, menghayati dan mengamalkan kandungan Al-Quran selain Nabi Muhammad SAW. Demikian pula tidak ada orang yang paling memahami makna Al-Quran dan Hadis kecuali para sahabat-sahabat beliau yang terdekat. Demikianlah beruntun sampai kepada generasi kita sekarang ini. Prinsip pemikiran yang demikian disebut dalam kepustakaan fikh dengan *syuhud 'ain al syari'at.* Akan tetapi setelah perkembangan dari generasi ke generasi muncul berbagai upaya pengembangan terhadap konsep tasawuf akibat dari terjadinya proses interaksi umat Islam dengan berbagai pemikiran yang telah lebih dahulu berkembang di berbagai wilayah pengembangan Islam seperti Yunani, Persia, India, Tiongkok dan lain sebagainya. Tasawuf yang semula lebih ditekankan kepada penghayatan dan pengamalan yaitu panduan dalam praktik langsung kemudian dirancang dalam bentuknya yang tersistimatis. Bukan hanya itu, apabila sebelumnya kegiatan tasawuf itu lebih bersifat penghayatan dan pengamalan

secara personal tetapi kemudian membentuk jamaah atau kongregasi dalam bentuk yang mirip dengan sebuah organisasi. Dalam bentuk organisasi maka kegiatan kongregasi penghayatan itu diberikan tuntutan tentang berbagai cara berzikir, taubat dan lain sebagainya. Berjalan menuju kehidupan yang bening itu tentu tidak bisa sekaligus maka diperlukan berbagai tahapan *(maqam)* dan penyiapan pra-kondisi *(ahwal)* sehingga bersatu dengan hadiratNya. Akhirnya ia menjadi perhimpunan yang mirip dengan struktur keorganisasian yang kemudian disebut *thariqah* atau lajim disebut dengan tarekat.

Tarekat mempunyai pengertian sebuah jalan yaitu untuk menelusuri jalan agar ia dihantarkan agar sampai mendekati Allah SWT. Dalam kaitan itu maka diperlukan seorang pembimbing yang disebut *mursyid* dan dalam istilah lain disebut juga dengan *khalifah*. Dalam pada itulah, terjadi pengembangan semantik tentang makna *khalifah*. Semula ia adalah terminologi yang dipergunakan dalam istilah sosial politik yaitu kepala negara akan tetapi dalam tarekat dimaksudkan untuk menjelaskan adanya orang yang telah diberi *ijazah* oleh seorang *mursyid* sebagai hasil dari pencapaian keilmuan yang sudah dipandang memadai sehingga layak diberikan kelulusan.

Tasawuf pada dasarnya adalah bermula dari upaya pemurnian hati guna melakukan perjalanan rohani menuju Allah SWT dan hal tersebut dikategorikan dengan sufisme murni *(pure sufism)*. Orang-orang sufi yang dengan tekun menjalankan praktik ubudiyahnya dengan ikhlas dan semata-mata menuju keridlaan Allah maka terbuka sinar terang baginya dalam memaknai kiprah sosialnya sehingga ia dituntun oleh nur ilahiyah. Dengan demikian, semua tindak laku kepribadiannya selalu di dalam bimbingan Allah. Tahapan kedua ini dapat disebut dengan sufisme terapan *(applied sufism)*.

Kehidupan para ahli sufi tidak jarang mereka dianugerahi Allah dengan pengetahuan yang melampaui batas-batas kebiasaan sebagai kelebihan yang kemudian disebut *karomah* (kemuliaan) dan *ma'unah* (pertolongan) yang kesemuanya memancar akibat kedekatan ahli sufi kepada Allah SWT. Karena berdekatan dengan Yang Maha Sempurna maka akan ikut terpancar sinar kesempurnaan itu sebagaimana konsep kefilsafatan yang dikemukakan Al-Farabi dengan istilah *nazariyat al faidl* atau konsep Imam Syuhrawardi Al Maqtul disebut *hikmat al isyraq*. Pada tahapan perkembangan berikutnya, kegiatan ahli tasawuf tidak hanya berhenti pada sufisme terapan di atas akan tetapi kemudian mampu melakukan berbagai rekayasa teknologi yang mengungguli kreatifitas pada masanya yang disebut sufisme teknokratik *(techno sufism)*. Lahirnya berbagai karya besar dalam kesejarahan *(magnum*

*corpus)* sebagaimana karya-karya keilmuan yang dilahirkan oleh para ilmuwan muslim yang kemudian menghasilkan berbagai penemuan keilmuan baru yang disebut Syed Hosein Nasr dengan kreativitas dari minoritas *(the creative minority)* maka muncullah karya-karya besar seperti Ibnu Sina (Avicenna), Ibn Rusydi (Averroes), Al Razi (Razes) dan sebagainya.

Ilmu keislaman pada dasarnya dikelompokkan menjadi tiga yaitu akidah, ibadah dan tasawuf. Pembidangan ini telah dikenal sejak lama di Indonesia sebagai hasil dari pengajaran terhadap konsep *ahlu sunnah waljama'ah.* Secara bahasa, kata syari'ah berarti jalan untuk menuju kemenangan yaitu terlepas dari belenggu hawa nafsu dan berubah menjadi terikat oleh hukum Allah. Syari'at pada mulanya mempunyai pengertian luas yaitu seluruh aspek ajaran Islam namun dalam perkembangan kemudian dapat dibedakan dalam tiga kelompok yaitu *ahkam syar'iyah i'tiqadiyah* yaitu berkaitan dengan akidah, *ahkam syar'iyah khuluqiyah* yaitu hukum syariat yang berkaitan dengan akhlak dan *ahkam syar'iyah amaliyah* yaitu hukum syari'at yang berkaitan dengan amaliah yang kemudian disebut dengan fikh.[1] Akidah adalah merupakan prinsip utama sebagai penegasan keyakinan Allah SWT Yang Maha Esa tidak ada sekutu bagiNya. Akidah berfungsi sebagai peneguhan keyakinan seorang manusia dalam perjalanan kehidupannya di alam dunia. Orang yang memiliki akidah yang kokoh maka sedikitpun tidak ada yang membuatnya ragu dalam menjalani kehidupan karena semuanya berasal dari Allah, milik Allah dan oleh karena itu akan kembali kepada Allah. Sebagai wujud dari pernyataan tekad tersebut dalam pandangan ahli studi agama semacam Rudolp Otto, ia menyebutnya beragama itu adalah sintesa dari ketakutan yang amat bersangatan *(tremendum)* dan kerinduan serta kegembiraan yang luar biasa pula *(fascinosum)*.

Wujud dari *tremendum* dan *fascinosum* itu dilihat dari pernyataan Al-Quran adalah bertemunya dua yang paradox yaitu cemas *(khawf)* dan harap yang amat bersangatan *(thama')*. Perwujudan dari sikap tersebut di atas maka keimanan itu harus berjalan di atas syariat sehingga setiap orang yang beriman tidak akan tersesat di jalan pengembaraan menuju ridla Allah. Dalam rangka perjalanan mengembara *(gharib)* itulah maka diperlukan syariat karena dengan syariat akan terpelihara lima hal yaitu terpelihara agama *(hifz al din),* terpelihara jiwa *(hifz al nafs),* terpelihara akal *(hifz al 'aql),*

[1] Lihat Suyatno, *Dasar-Dasar Ilmu Fiqh & Ushul Fiqh,* Yogyakarta, Ar Ruzz Media, 2011, hal.. 16-18.

terpelihara kelangsungan generasi *(hifz al nasl)* dan terpelihara hak milik yang sah *(hifz al mal)*. Prosedur untuk menuju keislaman yang paripurna belum selesai hanya pada tataran syariat karena masih dilanjutkan lagi dengan terbentuknya perilaku yang disebut akhlak. Akhlak memerlukan penghalusan, penajaman, kepedulian, tanggung, ketulusan yang secara terminologi keilmuan, semua hal tersebut disebut penghalusan akhlak *(tahzib al akhlaq)*.

Akhlak adalah wujud dari esensi kejadian *(al khalq)* manusia. Kejadian manusia pada dasarnya adalah suci bersih *(fithrah)* karena setiap calon manusia telah mengikat perjanjian dengan Allah tentang pengakuan manusia bahwa ia bertuhan kepada Allah.[2] Analisis tentang kedirian manusia tidak hanya dimulai sejak awal kelahiran akan tetapi jauh sebelum itu yang disebut dengan embriologi azali. Akhlak adalah buah dari dua unsur di muka yaitu akidah dan ibadah. Karena akhlak adalah merupakan realisasi dari keimanan dan kedekatan diri kepada Allah, maka dengan akhlak setiap orang telah memiliki alat kendali sendiri untuk mengarahkan agar selalu berada di jalan yang lurus sesuai dengan tujuan penciptaan manusia untuk beribadah kepada Allah.[3]

Bidang studi keislaman terhadap proses pembentukan perilaku seorang yang beriman disebut dengan tasawuf. Bermacam pendapat yang menjelaskan asal kata dari tasawuf serta ide yang mempengaruhi lahirnya tasawuf. Hal tersebut bukanlah sesuatu aneh mengingat agama telah muncul dalam bentuknya yang baru yaitu sebagai subsistem sosial. Sebagai sebuah subsistem maka ajaran agama khususnya tasawuf tidak tertutup kemungkinan memperoleh pengaruh informasi keilmuan. Karena sebelumnya telah berkembang berbagai aliran keagamaan maupun tradisi kehidupan umat manusia. Oleh karena itu, maka tradisi berkeagamaan yang disebut spiritualitas memberikan pengaruh terhadap penamaan ilmu kepribadian ini yang kemudian disebut tasawuf. Akan tetapi esensi dari ilmu yang baru ini sama sekali adalah khas Islam dan merupakan turunan dari wahyu baik yang ditilawahkan *(wahyun matluw)* yaitu Al Quran maupun wahyu yang tidak ditilawahkan yaitu Hadis *(wahyun ghairu matluw)*. Akhlak adalah wujud praktis *(amaliyah)* terhadap yang disebut dengan perilaku. Hakikat dari perilaku tersebut dalam Islam adalah kemurnian hati manusia. Karena dalam perjalanan kehidupan, menurut Imam Al Gazali, selalu dihadapkan kepada dua pilihan yang sama-sama

[2] Q.S. Al A'raf [7]: 172.
[3] Q.S. Al Dzariyat [51]: 56.

memerlukan perjuangan yaitu motivasi yang sifatnya nilai-nilai kebenaran agama *(ba'its al din)* dan motivasi dari hawa nafsu *(ba'its al hawa)*. Dua hal itulah yang menyebabkan hati manusia selalu dihadapkan kepada pertarungan di antara dua kekuatan itu.

## Latar Belakang Lahirnya Tasawuf

Kelahiran tasawuf sebagai bagian dari khazanah peradaban Islam dilatar belakangi oleh berbagai faktor. Di antara faktor itu adalah terjadinya perubahan format kehidupan umat Islam terutama di bidang politik dan ekonomi. Sejalan dengan terjadinya perubahan format kepemimpinan politik pasca khulafa al rasyidin maka terbentuknlah rezim kekuasaan baru yaitu Daulah Umayyah yang memilih pusat pemerintahan di Damaskus. Damaskus adalah ibukota Syria yang berdekatan dengan daerah kekuasaan imperium Romawi. Sejalan dengan itu, ketika masa perkembangan Islam telah berubah sesuai dengan hukum pertumbuhan dinasti yaitu pembentukan, pembangunan, kemajuan, kemunduran dan kehancuran dinasti. Imperium Umayyah telah memasuki tahapan ketiga yaitu kemajuan dinasti. Ketika terjadi kemajuan dinasti maka kehidupan umat Islam sudah mengalami kemajuan di bidang ekonomi sehingga orang yang berada di lingkaran kekuasaan telah tumbuh menjadi orang yang berpoya-poya dengan kemewahan itu. Lebih dari itu lagi, bentuk kekuasan politik telah juga berubah dari bentuknya yang demokratis dan egaliter menjadi aristokratis-feodalistik. Sejalan dengan itu, maka berbagai intrik kekuasaan menjadi tumbuh subur sehingga ikatan solidaritas ukhuwah islamiyah mengalami perubahan yang drastis. Dalam pada itulah sebagian ulama yang sadar akan datangnya gelombang bahaya pendangkalan spiritualitas ini memilih untuk mengasingkan diri dari keramaian yaitu dengan melakukan *úzlah* melalui *zuhd* untuk menghindarkan diri dari pengaruh kehidupan yang cenderung glamour itu dan telah menyimpang dari tujuan-tujuan Islam. Dengan demikian, tasawuf pada mulanya muncul adalah sebagai resistansi terhadap kondisi sosial-politik dan ekonomi di lingkungan kekhalifahan.

Sejak saat itu, benih-benih tasawuf yang telah dihayati dan diamalkan umat Islam pada zaman Rasulullah yang kemudian diteruskan pada era khulafa al-rasyidin mengalami proses sistimatisasi dalam ranah kehidupan pribadi-pribadi yang sangat takut kepada murka Allah. Oleh karena keduniaan *(hub al dunya)* dan takut kepada mati *(karahiyat al maut)* adalah merupakan kunci terjadinya pendangkalan moralitas di kalangan umat Islam maka dengan sendirinya tema pemurnian akidah, ibadah dan akhlak adalah menjauhi segala

yang berbau keduniaan dan ketakutan kepada selain Allah melalui usaha pemutusan hubungan dengan yang bersifat keduniaan *(zuhd)* dan penyerahan diri secara total kepada Allah *(tawakkal)*. Guna menuju kesana maka langkah awal adalah berusaha menghapus segala dosa yang telah terlanjur di perbuat melalui kegiatan bertaubat. Sistimatika dalam bertasawuf yang dirumuskan oleh para sufi pada waktu itu kemudian sejalan dengan terjadinya ekspansi Islam ke seputar Semenanjung Arabia maupun mencakup yang lebih luas lagi seperti Yunani, India, Persia dan lain sebagainya. Selanjutnya, pengayaan terhadap tasawuf dihadapkan kepada dua pilihan yaitu pengayaan dari segi kefilsafatan yang kemudian disebut *tasawuf falsafi* dan pengayaan dari segi tata perilaku yang disebut *tasawuf akhlaqi/'amali*. Ketika tasawuf telah menjurus kepada sintesa baru antara rasionalitas dengan spiritualitas yaitu *tasawuf falsafi* maka pengaruh yang paling kuat adalah pemikiran kefilsafatan yang merupakan sisa dari filsafat Yunani yang kemudian ditransfer menjadi bagian dari ilmu-ilmu keislaman. Ketika itu muncullah nama-nama ulama yang beraliran *tasawuf falsafi* seperti Abu Yazid Al Bustami, Syuhrawardi Al Maqtul dan lain sebagainya. Terkadang karena sulitnya mereka mengungkapkan hasil perjalanan dari pengalaman rohaninya *(syathahat)* tidak jarang argumen pemikiran *tasawuf falsafi* sulit dicerna oleh orang-orang yang pemula *(mubtadi)* dalam mempelajari ilmu tasawuf. Dalam kaitan itulah tidak terhindari terjadinya polemik di kalangan umat Islam dalam memberikan penilaian terhadap tasawuf.

Model pendekatan tasawuf akhlak adalah para ulama tasawuf yang melihat bahwa pendekatan rasionalitas-filosofis sangat membahayakan bagi kelangsungan dan kemurnian akidah dan tidak jarang dapat menjerumuskan seseorang ke dalam suasana kekufuran. Karena justru yang muncul bukan akan meneguhkan keyakinan kepada Allah tetapi lahirnya suatu skeptisisme terhadap hakikat kebenaran. Oleh karena itu mereka berusaha merubah dengan menggeser tasawuf agar kembali kepada rekonstruksi moralitas yang lebih menekankan aspek praktis dari tasawuf. Hal inilah yang disebut dengan *tasawuf akhlak/'amali*. Tokoh utama dari gerakan kembali kepada kemurnian tasawuf adalah yang sangat terkenal di dunia Islam yaitu Imam Al Gazali *(Algazel)* dengan berbagai kitabnya yang merupakan ajakan kepada umat Islam agar menekuni kemurnian akidah dan amaliah. Di antara kitabnya yang sangat terkenal di dunia Islam termasuk lingkungan pondok pesantren di Indonesia adalah *Ihya 'Ulum Al Din.* Selain dari itu, tokoh lain adalah Rabi'ah Al Adawiyah yang terkenal dengan konsep *mahabbah,* Zun Nun Al Mishri dengan *ma'rifah* dan lain sebagainya.

Sejalan dengan itu, terjadi kemunduran kualitas pemikiran umat Islam di dalam bidang akidah, syariat dan akhlak. Terjadi penurunan kemampuan umat Islam dalam menjalani sendiri pengembaraan spiritualnya menuju hadirat Allah SWT. Hal itu disebabkan karena para pencari kebenaran *(salik)* memerlukan bimbingan dan tuntutan agar mereka tidak sampai tersesat di tengah perjalanan menelusuri keluasan samudera nur ilahi itu. Dalam keadaan itulah muncul tokoh-tokoh yang bersedia menghabiskan waktunya menjadi penunjuk jalan, pembimbing, pemimpin dalam menelusuri jalan-jalan menuju pengalaman di dalam samudera ilahiah. Maka terjadilah rekonstruksi terhadap tasawuf dari yang semula bersifat kegiatan yang sangat personal menjadi kegiatan yang lebih terorganisir sehingga muncullah disiplin ilmu yang baru sebagai turunan dari tasawuf yang disebut dengan tarikat. Apabila tasawuf lebih mengacu kepada esensi kedekatan diri kepada Allah maka tarikat lebih menekankan kepada proses perjalanan menuju hadiratNya. Selain dari itu munculnya para guru yang menyediakan diri untuk membimbing umat menuju jalan kebenaran maka pada saat yang sama komunitas penghayat kebenaran tertata dalam bentuk kongregasi namun tidak dalam bentuk organisasi. Sekalipun nantinya di belakang hari, kongregasi itu menjelma menjadi komunitas antara lain Naqsyabandiyah, Syadziliah, Sammaniyah, Qadiriyah dan lain sebagainya. Biasanya penamaan itu terjadi ketika para murid mulai memiliki kebiasaan baru yaitu ketergantungan secara fisik dan psikis kepada para gurunya sehingga terkesan bagi orang luar telah terjadi fenomena baru di kalangan umat Islam yang merupakan warisan dari tradisi agama-agama sebelumnya yang disebut *religio-feodalisme* yaitu sikap feodal yang dibungkus baju keagamaan.

Oleh karena adanya kedekatan hubungan antara syekh tarikat dengan para muridnya tentulah hal itu merupakan suatu potensi sumber daya politik yang cukup signifikan dalam mempertahankan atau merebutkan jabatan kepemimpinan. Pengalaman Dinasti Turki Usmani telah memperlihatkan betapa kongregasi jamaah tarekat telah digunakan oleh para tokoh yang memiliki naluri politik yang tinggi memanfaatkan orang-orang tarekat untuk merebut jabatan politik. Demikianlah Tarikat Bekhtasyi' di Turki tumbuh menjadi kekuatan penekan *(pressure group)* bersama kekuatan lain yaitu tentara bayaran yang disebut Yenisseri *(al inkisyariyah)* yang bisa memaksakan calonnya untuk mengangkat atau menurunkan seseorang dari jabatan khalifah. Hal itu kemudian dipandang oleh Sultan Mahmud II di dalam Dinasti Turki Usmani memerlukan perubahan dan akhirnya dimulailah pembaruan sosial politik melalui penghapusan privelese yang secara tradisional dimiliki kaum tarikat Bekhtasyi' dan Yenisseri.

## Tasawuf di Indonesia

Sebagaimana diketahui bahwa proses islamisasi di Indonesia tidak dimulai dengan memperkenalkan akidah dan ibadah secara sistimatis. Akan tetapi perkenalan terhadap dua hal itu berjalan secara berangsur-angsur agar tidak terjadi keterkejutan budaya *(cultural schock)* bagi masyarakat yang masih berada dalam taraf permulaan berkenalan dengan Islam. Selain dari itu, masyarakat sebelumnya telah memiliki modal pengetahuan spiritualitas yang diperoleh melalui ajaran Hindu dan Buddha. Oleh karena itu, tidak ada pilihan lain kecuali menitipkan pesan-pesan keislaman melalui ajaran spritualitas dalam mengkaji hakikat alam semesta *(sangkan paraning dumadi)* dan mendalami jalan menuju berkehidupan di alam semesta *(mamayu hayuning bawono)* menuju kepada *kasunyatan* atau dalam istilah lain *habonaron do bona*. Demikianlah pengajaran terhadap Islam ditempuh dengan memulai dengan pengayaan spiritualitas *(spiritual enrichment)* guna mempertemukan antara Islam dengan tradisi lokal. Pada satu sisi, jalan yang ditempuh oleh para muballig itu cukup rawan terhadap penyimpangan akidah akan tetapi para muballig dengan sangat hati-hati menerjemahkan Islam melalui budaya lokal ibarat menarik rambut di dalam tepung agar rambuit tidak putus dan tepung tidak berserak. Strategi yang ditempuh oleh para muballig menjadi ampuh di dalam mengantarkan masyarakat untuk berkenalan dengan corak baru dalam spiritualitas umat manusia. Keberhasilan para muballig tersebut tidak terlepas dari pemahaman mereka yang kuat terhadap ajaran Islam, penghayatan mereka terhadap tradisi lokal dan kebijakan mereka dalam melarutkan Islam ke dalam kultur lokal. Hal itu tentulah merupakan suatu pekerjaan yang besar namun tidak tertutup kemungkinan menimbulkan pengkajian yang terus menerus di belakang hari.

Lihat misalnya betapa para sunan di Jawa antara lain Sunan Kudus menerjemahkan ajaran Islam melalui bahasa dan tradisi yang dipahami masyarakat. Bentuk Mesjid Menara Kudus misalnya tidak sama dengan bentuk arsitektur dari mesjid-mesjid yang biasa ditemukan di seantero nusantara. Bentuknya lebih menyerupai pura sebagai tempat ibadah umat Hindu. Akan tetapi, sunan berupaya meminjam arsitektur Hindu di dalam menerjemahkan ajaran tauhid dan ibadah dalam Islam. Sehingga masyarakat mengalami konversi ke dalam Islam tanpa merasa tercerabut dari tradisi mereka yang lama karena kehadiran ajaran Islam dipahami masyarakat sebagai proses penyempurnaan spiritualitas mereka dari kepercayaan lama. Demikianlah kehidupan bertasawuf di Indonesia merupakan suatu bentuk

baru dari sebuah proses islamisasi yang intinya adalah sebuah proses rekayasa sosial dalam rangka membangun harmoni di dalam masyarakat majemuk.

Dalam proses menuju strategi perubahan social, menurut Jalaluddin Rakhmat terdapat tiga macam pilihan yaitu *people's power* yaitu sebuah perubahan yang dilakukan melalui penggunaan kekuasaan yang akan menyentuh setiap sudut dan dimensi sosial secara radikal, massal, cepat, mencolok dan mengundang gejolak intelektual dan emosional dari semua orang yang terlibat didalamnya. Strategi kedua adalah *persuasive strategy* yang umumnya dilakukan oleh media massa yang menyuarakan perlunya perubahan secara berulang-ulang dan terus menerus termasuk dalam bentuk propaganda yang dikenal dalam dunia politik. Staregi ketiga adalah *normative-reeducative* yang berarti aturan yang berlaku di dalam masyarakat yang digandengkan dengan pendidikan berulang-ulang guna mengganti paradigma berpikir masyarakat dari yang lama kepada yang baru. Strategi ketiga ini juga bersifat persuasive dan bertahap.[4]

Fenomena persuasive yang dilakukan para muballig dalam memperkenalkan format spritualitas yang baru memperoleh sambutan dari masyarakat dan selanjutnya tidak memandang hal tersebut sebagai hambatan bagi kelanggengan kekuasaan mereka. Akan tetapi, dalam proses pengembangan Islam di Indonesia tidak bisa terelakkan terjadi semacam benturan di dalam proses pengenalan terhadap islamisasi. Ternyata polanya tidak sama antar berbagai wilayah di Indonesia. Biasanya daerah yang memiliki kultur pondok pesantren maka dengan sendirinya kehidupan tarikat juga tumbuh dengan subur. Akan tetapi sebaliknya manakala kegiatan pendidikan di pondok pesantren tidak terlalu menonjol maka kegiatan tarikat juga tidak cukup mendasar. Karena sistim madrasah lebih ditekankan kepada keilmuan, sedang pondok lebih ditekankan kepada pengayaan *'ubudiyah*.

Daerah Sumatera Utara pada masa lalu, berdiri pondok pesantren dalam jumlah yang cukup banyak yang mengajarkan ilmu tentang *mengkaji diri,* yang disebut dengan istilah *pondok dalam* di daerah pedalaman Tapanuli Selatan (sekarang Padanglawas), maka kehidupan bertarikat dengan sendirinya menjadi tumbuh subur. Literatur yang mereka pergunakan pada umumnya adalah kitab berbahasa Melayu yang ditulis dalam huruf arab seperti *Perukunan* dan lain sebagainya. Akan tetapi sejalan tuntutan status dan *civil effect* dari lembaga pendidikan keagamaan maka sedikit demi sedikit sebutan *pondok*

[4] Selanjutnya lihat Jalaluddin Rakhmat, *Rekayasa Sosial,* Bandung, PT Remaja Rosdakarya, 2005, hal. 53-54.

*dalam* menjadi hilang dan yang tumbuh sekarang adalah pondok dengan sistem madrasah yang tidak lagi memiliki program regenerasi terhadap ulama-ulama tarekat.

Tarekat pada masa lalu menjadi pusat kekuatan yang cukup ampuh melawan kolonial Belanda. Prof. Dr. Sartono Kartodirjo, seorang sejarahwan terkemuka Indonesia, telah menjelaskan secara panjang lebar terhadap keberadaan ulama tarikat dalam perjuangan melawan colonial Belanda yang kemudian ia tulis dalam disertasinya *The Peasant Revolt of Banten, 1888.* Beliau menggambarkan betapa heroiknya perjuangan yang dikumandangkan ulama-ulama dari pesantren yang kuat ilmu tarikatnya sehingga kolonial mengalami kewalahan menghadapinya. Hal itu menurut Sartono, disebabkan karena kekuatan kepribadian para kiai, ajengan yang disebutnya asketisme intelektual yaitu kerelaan menunda kenikmatan sementara untuk meraih kenikmatan yang abadi. Asketisme intelektual adalah semacam tapabrata dalam merenungi arti dan tujuan hidup *(truthly)* yang mengantarkan mereka sampai kepada kata kunci kehidupan bahwa dunia bersifat relative dan kebenaran yang hakiki adalah Allah SWT. Dan semua hambaNya harus selalu bercita-cita untuk menuju alam akhirat dengan meneguhkan prinsip dalam dirinya *ilahi anta maqsudi wa ridlaka mathlubi* (Ya Allah, Engkaulah yang aku maksud dan keridaanMu yang selalu aku cari).

## Pentingnya Agama

Agama tidak hanya berbicara tentang perilaku moral akan tetapi yang lebih penting lagi adalah agama berbicara tentang pandangan tentang dunia *(world view)*. Agama menawarkan jawaban terhadap berbagai persoalan yang tidak ditemukan manusia jawabannya seperti tujuan hidup, kematian, pembalasan, dosa dan pahala, kebahagiaan dan kesengsaraan. Jawaban terhadap hal tersebut hanya bisa diberikan oleh agama. Agama memiliki empat unsur yaitu doktrin, ritual, etika dan pranata sosial. Bagian dari doktrin adalah bersifat sangat pribadi ketika seorang memahami dengan yakin akan Allah SWT, menghayati serta menikmati hubungannya dengan Allah Rabbul Jalil. Ritual adalah bagian dari ajaran agama yang akan mengantarkan manusia untuk mencapai kehidupan yang bermakna dan nikmat. Karena tidak ada kenikmatan yang sesungguhnya kecuali setelah melalui tiga tahapan yaitu *takhalli* (bersih dari dosa dan kesalahan), *tahalli* (menghiasi diri dengan pakaian kesucian) dan *tajalli* (wujudiah Allah tampil dalam kesadaran mata hatinya). Selanjutnya, pengaruh dari doktrin dan ritual atau ibadah kemudian

menjelma menjadi sejumlah tata perilaku kepada Tuhan, lingkungan dan dirinya sendiri sehingga tampil menjadi pribadi yang diharapkan oleh masyarakat. Terakhir, agama tidak hanya bersifat personal tetapi juga melimpah menjadi relasi sosial. Muncullah berbagai perhimpunan masyarakat beragama misalnya lahirlah politik Islam, ekonomi Islam, pendidikan Islam, sejarah Islam, hukum Islam dan lain sebagainya. Hal itu disebabkan karena seorang manusia tidak mungkin menyelesaikan sendiri berbagai kesulitannya. Dalam pandangan antropolog, agama tampil menjadi sumber nilai moral dan kaidah social.[5]

Meminjam analisis Talcott Parsons, faktor yang menyebabkan manusia membutuhkan pranata agama antara lain adalah, (1) ketidakmengertian dan ketidakmampuan manusia menghadapi masalah tertentu seperti kematian, bencana alam, kesakitan. (2) Karena kelangkaan hal-hal yang bisa memberikan jawaban yang memuaskan.[6] Alam pikiran modern sering dihadapkan kepada kebingungan apabila bertemu dengan kesulitan atau juga keberhasilan. Jawaban dengan hanya mengacu kepada pertimbangan individu sering mengantarkan manusia kepada jalan buntu. Seperti berbagai peredaran benda di alam semesta sering dipahami manusia sebagai sesuatu yang sudah sejak dahulu dan oleh karena itu tidak tertarik untuk dipahami makna keberadaannya. Akan tetapi Al-Quran memberikan penegasan bahwa semua penciptaan yang diamati secara deduktif seperti penciptaan langit dan bumi serta pengamatan melalui induktif seperti pergantian siang dengan malam bukanlah sesuatu yang sia-sia akan tetapi mengandung makna yang semestinya direnungkan manusia.[7]

Berbagai ciri modernitas telah dilukiskan oleh para ahli diantaranya sebagai berikut, (1) individualisme sebagaimana pandangan John Naisbitt dan Patricia Aburdene membicarakan kemenangan individual yaitu pemegang sentral dalam masyarakat adalah individu. (2) Diferensiasi dari Dahrendorf (1979) yang berpandangan akan terjadi penyempitan definisi pekerjaan karena harus memerlukan keragaman keterampilan, kecakapan. Selain dari itu, di bidang konsumsi yang kemudian mempengaruhi gaya hidup. (3) rasionalitas, menurut Weber, manajemen efisien atau rasional adalah sebagai ciri modernitas. (4) ekonomisme, seluruh aspek kehidupan sosial didominasi oleh pertimbangan ekonomi yaitu untung-rugi oleh karena itu, pikiran manusia

[5] Mustain Mashud, "Pranata Agama", dalam J Dwi Narwoko dan Bagong Suyanto, *Sosiologi,* Jakarta, Kencana Prenada Grup, 2006, hal. 252-253.

[6] Mustain Mashud,"Pranata Agama", *Sosilogi,* hal. 254.

[7] Q.S. Ali Imran [3]:191.

terpusat pada produksi, distribusi, konsumsi barang dan jasa. (5) Perkembangan, yaitu modernitas cenderung memperluas jangkauannya khususnya kepada negara-negara yang dipandang masih terbelakang semacam orang yang masih kuat komitmen terhadap aspek religiositas.[8]

Melihat derasnya tantangan dari modernitas yang akan menjadi gelombang yang akan memaksakan perubahan terhadap pola kehidupan umat manusia maka tentulah kelangsungan hidup keberagamaan akan dipertanyakan. Seberapa jauh, wujud keberagamaan akan mampu memberikan jawaban terhadap tantangan modernitas yang berkembang menjadi globalisasi kultural ini. Oleh karena itu, formulasi keberagamaan perlu dilakukan peninjauan kembali terutama visi keberagamaan tidak lagi sekedar bersifat normatif. Akan tetapi perlu lebih dikembangkan menjadi jawaban yang rasional, filosofis dan spiritual. Maka disinilah tasawuf dipandang perlu dirumuskan aktualisasi keberadaannya.

Dalam hal inilah wujud keberagamaan tidak hanya memadai apabila hanya terdiri dari dua aspek saja yaitu akidah dan ibadah akan tetapi diperlukan satu cabang keilmuan yang lain yang merupakan *natijah* dari keislaman yaitu tasawuf. Tasawuf yang berciri kefilsafatan akan membawa pengikutnya kepada pemahaman terhadap makna yang hakiki dari kehidupan karena didalamnya akan bertemu dua kemampuan akal yaitu akal yang mampu menangkap arti-arti *('aql al-mustafad)* dan akal yang mampu berimajinasi *('aql al-mutakhayyilah)*. Selanjutnya cabang kedua dari tasawuf adalah sebagai penuntun terhadap perilaku yang semestinya dilakukan oleh manusia. Karena apabila akal manusia mampu membedakan antara benar dan salah maka budi atau nurani mampu membedakan antara baik dan buruk. Dengan demikian, manakala, umat Islam mulai kehilangan kepedulian terhadap tasawuf maka hal tersebut menjadi pernata buruk bahwa wujud keberagamaan umat hanya terartikulai di atas permukaan *(manifest)* dan tidak bisa mengendap jauh di bawah permukaan *(latent)*.

Komitmen umat agar kembali menekuni dunia tasawuf semakin diperlukan apalagi perkembangan kehidupan umat manusia sekarang ini dihadapkan kepada apa yang disebut B Malinowski (1884-1942) dan A.R. Radcliffe Brown ((1881-1955) dengan globalisasi kultur. Akibat dari kolonialisme yang dihadapi dunia sepanjang abad 19 sampai kepada paruh abad 20

[8] Piottr Sztompka, *Sosiologi Perubahan Sosial,* Prenada Media Group, Jakarta, 2008, hal. 85-86

menyisakan luka yang amat dalam yaitu dunia barat khususnya Amerika menjadi kiblat budaya. Gejala ini kemudian melahirkan apa yang disebut konflik budaya yang mengakibatkan semakin sedikitnya bangsa-bangsa di dunia yang masih bertahan sebagai masyarakat tradisional. Dan lebih dari itu, istilah masyarakat tradisional sudah dipandang sebagai masyarakat yang tidak berguna karena desakan dari globalisasi. Sementara globalisasi telah melahirkan berbagai nestapa modernitas yang ditunjukkan munculnya berbagai deviasi endemik, sebagaimana yang sudah diuraikan di muka.

Globalisasi kultural ini pada akhirnya melahirkan masyarakat anomie yang tidak lagi memahami dirinya dan khazanah kebudayaannya. Lalu kemudian mereka mengalami apa yang disebut ketertundaan budaya *(cultural lag)*. Disinilah diperlukan kehadiran tasawuf yang lebih mudah, praktis guna menjawab berbagai tantangan modernitas yang mengakibatkan lahirnya globalisasi kultural itu. Sebagai sebuah disiplin ilmu apalagi sebagai bidang keilmuan yang ditekuni oleh seorang guru besar maka sudah semestinya akan dikembangkan berbagai penelitian yang bertujuan guna pengembangan dan perluasan ilmu tasawuf itu sendiri dan selanjutnya ikut mengambil sebagian tanggung jawab terhadap masa depan perkembangan Islam khususnya di Indonesia.

## Tantangan Perubahan Sosial

Perkembangan kehidupan umat manusia ke depan akibat dari kelanjutan perkembangan modernitas, menurut Pitirom Sorokin, diperkirakan akan melahirkan 10 fenomena sosial yaitu sebagai berikut. *Pertama,* terjadi anarki moral dan etika. Penyimpangan tersebut terjadi karena manusia tidak lagi mengindahkan perlunya landasan etika bersama yang sifatnya egoistik akan tetapi landasan yang sifatnya universal yaitu agama, tradisi dan budaya. Akibatnya muncul sikap egoistik yaitu rasa keakuan termasuk dalam melakukan pemahaman, penghayatan dan pengamalan ajaran agama. Namun dengan adanya kematangan dalam wawasan keagamaan gejala tersebut akan dapat dinetralisir.

*Kedua,* manusia adalah laksana mesin yang bergerak secara terus menerus akibat dari tuntutan kehidupan materi. Dengan alasan target kehidupan yang ingin dicapai manusia adalah kekayaan materi yang sebanyak-banyaknya sehingga mereka tidak lagi memperhatikan kebutuhan spiritualitas manusia.

*Ketiga,* kemerosotan komitmen moral. Hal ini sudah kelihatan dengan jelas di pelupuk mata betapa berbagai modus kejahatan yang tidak mengindahkan

kesopanan dan nilai-nilai kemanusiaan menjadi gejala umum yang terjadi di masyarakat. Aparat keamanan telah mengalami kesulitan dalam menghadapi berbagai penyimpangan kemerosotan moral ini seperti perkelahian, penyalahgunaan narkoba, perkosaan, perampokan dan sebagainya.

*Keempat,* tatanan sosial dipaksa kaidah politik. Sebagai kelanjutan dari tuntutan terhadap demokrasi yang semestinya hanya berfungsi sebagai alat untuk mensejahterakan umat manusia akan tetapi pelaksanaan demokrasi telah dijadikan sebagai tujuan. Pelaksanaan pemilihan kepemimpinan di Indonesia sebagai contoh telah mengalami perubahan yang sangat drastis dengan digagasnya pelaksanaan Pilkada serentak pada berbagai provinsi dan kabupaten/kota. Hasil yang dicapai adalah banyaknya timbul berbagai konflik di masyarakat yang sulit diharapkan akan selesai dengan tuntas dengan hanya mengandalkan lembaga peradilan. Mungkin secara proses hukum, konflik dianggap selesai akan tetapi dalam realitas budaya hal tersebut masih menyisakan bara yang sewaktu-waktu akan muncul kembali. Hal itu disebabkan karena masyarakat masih memahami bahwa demokrasi sebagai tujuan sehingga dilakukan berbagai upaya untuk meraih kemenangan dalam kegiatan demokrasi itu. Kaidah politik memaksa terjadinya perubahan sosial sehingga muncul berbagai istilah *nomor piro wani piro, serangan fajar, perahu politik* dan lain sebagainya.

*Kelima,* terjadi kemerosotan arti kebebasan. Kebebasan yang semula adalah selalu bergandengan dengan tanggungjawab sosial akan tetapi pada kenyataannya, kebebasan itu berdiri sendiri yang tidak terkait dengan tanggung jawab. Akibatnya, melahirkan berbagai perilaku menang sendiri baik di lingkungan kehidupan pribadi, masyarakat maupun birokrasi. Pada mulanya kebebasan itu bermakna sebagai peningkatan kualitas kehidupan umat manusia akibat dari keterjajahan mereka oleh pemikiran primitive sehingga manusia tidak bisa mengembangkan kreatifitas dan inovasinya. Lalu dengan munculnya modernitas, cara berpikir dan bertindak manusia menjadi sangat arogan yang ditandai dengan munculnya berbagai anarkhi sosial.

*Keenam,* keluarga dilanda kekacauan. Data-data perkembangan kehidupan keluarga yang tersedia di Ditjen Bimas Islam menunjukkan terjadinya lonjakan angka perceraian di kalangan umat Islam yang tercatat di institusi peradilan agama apabila dibanding dengan keadaan pada tahun 2014 yang lalu. Faktor utama terjadinya perceraian telah mengalami diversifikasi. Apabila pada masa lalu, perceraian terjadi karena faktor kesulitan ekonomi karena mereka datang dari keluarga miskin akan tetapi sekarang ini penyebabnya

antara lain adalah kekaburan orientasi dan makna hidup. Sehingga dengan mudah perceraian terjadi bukan lagi karena kemiskinan secara materi akan tetapi perkawinan telah kehilangan makna sakralitas *(mitsaqan ghalizan)*.

*Ketujuh,* kultur massa digantikan citra artistik yaitu budaya massa lebih cenderung sebagai rekayasa mengarah kepada keindahan sekalipun didalamnya sesungguhnya telah keropos. Sehingga semboyan kejujuran, keikhlasan, toleransi dan lain sebagainya lebih banyak hanya sekedar hiasan di bibir yang digunakan dalam berbagai jargon sosial. Akan tetapi apabila dikaitkan dengan realitas sosial segi artistik itu tidak muncul kepermukaan. Berbagai pengelompokan sosial terjadi baik dalam bentuk paguyuban, organisasi, kepartaian akan tetapi tidak bisa ditutupi bahwa motivasi dari semua gerakan massa hanya sebagai hiasan di permukaan namun dalam kenyataannya justru yang banyak terjadi adalah fenomena kepalsuan. Bahkan hal tersebut bukan hanya terjadi dalam bidang pengorganisasian akan tetapi juga pada lapisan media massa. Tema media massa yang semula terpampang begitu indah akan tetapi tidak jarang pada kenyataannya terkait juga dengan berbagai bentuk kolaborasi terutama kepentingan bisnis dan kekuasaan.

*Kedelapan,* kemerosotan kualitas hidup akibat dari terjadinya perubahan motif bagi masyarakat terhadap arti dan tujuan hidup. Apabila semula tujuan kehidupan adalah untuk beribadah kepada Allah (Q.S. Al Dzariyat [51]: 56) maka oleh karena itu, mereka rela mendahulukan kepentingan orang lain daripada menguatamakan kepentingan dirinya sendiri namun kemudian situasinya mulai berubah. Akibatnya tentu saja akan berdampak kepada semakin hilangnya perilaku berbuat kebaikan seperti rela berbagi rezki melalui sedekah, infak maupun zakat. Bahkan ironisnya lagi, zakat yang semula diajarkan dalam Rukun Islam sebagai kewajiban bukan kesukarelaan seorang muslim terhadap orang lain akan tetapi kemudian berubah dengan memandangnya sebagai belas kasihan dan kebajikan *(charity)* sehingga kegiatan berinfak menjurus kepada sikap pamer. Demikian juga seiring dengan terjadinya perubahan konfigurasi umat Islam yang melaksanakan ibadah haji maupun umrah. Mereka rela berkali-kali untuk berangkat ke Tanah Suci dengan alasan yang dicari-cari sementara saudaranya yang lain sulit memperoleh kesempatan itu akibat dari keterbatasan peluang untuk berangkat kesana.

Hal ini kemudian melahirkan pertanyaan kenapa nilai ideal ajaran Islam itu tidak muncul dalam realitas social. Oleh karena itu, tidak mengherankan apabila Syekh Muhammad Abduh menyatakan sebuah ungkapan yang membuat hati menjadi miris yaitu kejayaan Islam tertutupi oleh ulah sebagian umat yang mengaku dirinya sebagai bagian dari umat Islam.

*Kesembilan,* berjangkitnya patologi sosial yang kemudian melahirkan *deviasi endemic*. Kartini Kartono, mencatat penyebab terjadinya deviasi endemik itu adalah berakhirnya feodalisme namun kemudian muncul neo-feodalisme yang mendewakan hak-hak individual, pengutamaan egoisme, egosentrisme serta pendewaan terhadap nilai uang. Penyebab berikutnya, lenyapnya atau kurangnya kontrol sosial disebabkan proses urbanisasi, industrialisasi dan mekanisasi. Kemudian menghebatnya rivalitas dan kompetisi untuk memperebutkan status sosial yang tinggi serta kekayaan dan jabatan. Terakhir, aspirasi materil yang semakin menanjak dengan menonjolkan pola hidup mewah.[9]

*Kesepuluh,* berkembangnya sikap apatisme sehingga masyarakat mulai meragukan nilai-nilai kebenaran termasuk pernyataan dari para pemuka agama. Lebih dari itu lagi, sekalipun ada organisasi keagamaan akan tetapi masyarakat mulai merasa apatis terhadap keberadaan lembaga itu karena pada kenyataannya adalah organisasi keagamaan karena seringnya di antara organisasi keagamaan yang tidak luput dari masalah di dalam urusan internalnya. Lalu bagaimana pemuka agama atau organisasi keagamaan memiliki kesempatan mengurus kepentingan masyarakat kalau di dalam dirinya sendiri masih terjadi konflik internal. Sebagai contoh kecil saja, sulitnya terjadi regenerasi kepemimpinan di lingkungan organisasi keagamaan karena pemimpin dari genrasi tua selalu merasa khawatir manakala kepemimpinan diserahkan kepada generasi yang lebih muda.

Hasil prediksi Pitirim Sorokin di atas masih relevan dengan keadaan masyarakat kita sekarang ini. Masyarakat sudah mulai apatis terhadap gagasan terhadap nilai-nilai kebaikan. Penyebabnya dapat dilihat, paling tidak, dari dua hal. *Pertama,* lemahnya kekuatan para ulama atau tokoh penggerak keagamaan berhadapan dengan perkembangan kehidupan modern. Hal itu disebabkan karena para pemuka agama mulai tertinggal atau ditinggalkan masyarakatnya akibat dari kondisi maupun status sosial ekonomi mereka yang rendah. Akibatnya, mereka tidak cukup kuat untuk hidup secara mandiri dengan membebaskan diri dari berbagai tarikan kehidupan duniawi. Ironisnya lagi, manakala ada pemuka agama yang justru melarutkan diri dengan kekuasaan dan menjadi bagian dari naik-turunnya sebuah rezim kekuasaan. *Kedua,* ajaran tentang tasawuf yang semula begitu kuat sebagai pengendali kehidupan sosial namun kemudian tasawuf hanya dilihat sebagai aturan yang normativ-statis dan hanya menjadi konsumsi keagamaan di masyarakat

[9] Dr. Kartioni Kartono, *Patologi Sosial,* Jilid I, Jakarta, PT RajaGrafindo Persada, 2013, hal. 23.

kelas massa. Ulama tasawuf belum berhasil menjadikan tasawuf menjadi pengendali di lingkungan jantung-jantung kekuasaan sehingga nilai-nilai tasawuf belum menjadi sistem yang menentukan di dalam pengendalian kehidupan sosial. Oleh karena itu, tasawuf memerlukan upaya revitalisasi, reaktualisasi sehingga dapat memberikan sumbangan penting bagi kelangsungan program membangun kejayaan Islam dan umat Islam *('izz al- islam wa al-muslimin)* di Indonesia.

## Perkembangan Kehidupan Sufistik

Pada saat ini terjadi perubahan dalam fenomena kehidupan sufistik di Indonesia. Secara teoritis, masyarakat yang semakin modern akan semakin mengabaikan tuntutan spiritualitas akibat dari pola kehidupan pragmatis dan hedonistik. Sehingga semestinya, kehidupan sufistik itu lebih semarak di pedesaan dari masyarakat perkotaan. Akan tetapi, sekarang suasananya terbalik. Terjadi perkembangan yang cukup signifikan yang ditandai dengan munculnya kelompok persaudaraan sufistik di kawasan perkotaan. Peserta persaudaraan sufistik di perkotaan ternyata mulai banyak diikuti oleh masyarakat yang sehari-hari bergelut dengan urusan keduniaan termasuk mereka yang tergolong lapisan eksekutif dan professional. Mereka rela menghabiskan waktu liburnya pada akhir pekan untuk mengikuti acara pendalaman kehidupan sufistik yang mengambil tempat jauh dari keramaian perkotaan. Dengan demikian, selain *trend*nya menunjukkan kegiatan tersebut dikuti oleh masyarakat yang bermukim di kawasan perkotaan juga mereka adalah kelompok lapisan menengah dan atas.

Sejalan dengan itu, apabila diamati sekarang ini tumbuh kelompok persaudaraan kehidupan sufistik di kota-kota besar termasuk di Sumatera Utara yang tujuannya adalah menjadi kesempatan sebagai wahana membimbing para peminat sufistik dalam menekuni ritual yang dalam istilah orang tarikat disebut *salikin.* Pada satu sisi, gejala ini dipandang positif karena bagian dari upaya menata kembali pemahaman masyarakat terhadap revolusi mental untuk menyelamatkan kehidupan masyarakat dari dampak bergelimangnya kemewahan duniawi. Kemewahan duniawi akan dapat menimbulkan berbagai *deviasi endemic* yang mewabah akibat dari perkembangan kehidupan modern. Akan tetapi, sangat disayangkan manakala kecederungan gejala ini lebih banyak sebagai reaksi sementara terhadap sebuah perubahan. Atau dengan kata lain, gejala ini hanya sekedar perkembangan mode yang datang dan pergi dalam waktu yang singkat.

Akan tetapi, manakala yang terjadi sebaliknya yaitu sebagai sebuah kecenderungan revitalisasi pendalaman rohani yang terarah dan terencana tentulah merupakan sumbangan penting dalam memperkuat religiositas masyarakat di Indonesia. Karena bergelimangnya seseorang dalam dunia materi ternyata hanya melahirkan suatu kemewahan hidup yang semu. Sementara dibalik ke-semu-an itu batinnya terus menangis karena tidak mengerti jalan yang akan dituju. Demikianlah sekelumit tinjauan kita tentang fenomena berbagai kelompok persaudaraan zikir di berbagai kota besar di Indonesia.

## Penutup: Fenomena Prof. Dr. Muzakkir

Masih segar dalam ingatan penulis Prof. Muzakkir mengikuti kuliah yang penulis sampaikan ketika menjadi mahasiswa Program Sarjana (S1) di Fakultas Ushuluddin IAIN Sumatera Utara pada tahun 1990-an. Sebagai seorang mahasiswa yang didera oleh berbagai penderitaan, yang terakhir sebagai dua orang bersaudara yang hanya diasuh oleh seorang ibunda tercinta, akan tetapi ternyata Prof. Dr. Muzakkir muda, kemudian tumbuh dan besar dalam perjuangan dan akhirnya dapat meneruskan kuliah pascasarjana di Universiti Malaya dan memilih bidang studi ketasawufan. Sebagai seorang mantan dosennya dan sedikit berkesempatan mengikuti perkembangan kepribadiannya tentulah penulis merasa bersyukur karena akhirnya perjuangannya berhasil yang kemudian mengantarkannya menjadi Guru Besar di Fakultas Ushuluddin dan Studi Islam UIN Sumatera Utara. Kalau bisa dikatakan sebagai kelebihan, Prof. Dr. Muzakkir adalah seorang yang menekuni belajar tentang ilmu tasawuf dan kemudian mengembangkannya dalam berbagai praktik dengan meng-integrasikannya kepada kegiatan kelompok-kelompok masyarakat professional. Penulis dan khalayak pembaca tentunya banyak mengharap agar Prof. Dr. Muzakkir dapat memperbanyak karya tulis tentang ketasawufan. Karena setelah era Prof. Dr. Hamka menulis Tasawuf Modern, hampir tidak muncul lagi karya-karya besar tentang tasawuf yang bersifat kajian kontemporer yang dapat memberi warna untuk mendisain implementasi tasawuf sebagai landasan etos yang akan membentuk modernitas tanpa kehilangan sentuhan-sentuhan spiritualitas.

Akhirnya, melalui tulisan yang singkat dan sederhana ini, penulis menghaturkan selamat kepada keluarga Prof. Dr. Muzakkir yang telah ikut berjasa mendorong semangat Pof. Muzakkir sehingga bisa menyelesaikan studi pascasarjana di Universiti Malaya dan selanjutnya memperoleh pengakuan dari pemerintah dengan meraih gelar sebagai seorang yang amat terpelajar yaitu Guru Besar Fakultas Ushuluddin dan Studi Islam UIN Sumatera Utara.

# TASAWUF DALAM PENDEKATAN INTEGRASI -TRANDISIPLINER

# HUBUNGAN TASAWUF DAN EKONOMI: Ke Arah Pembentukan Ekonomi Sufi

**Che Zarrina Binti Sa'ari**
**Joni Tamkin Bin Borhan**

## Pendahuluan

Tasawuf sebagai salah satu disiplin ilmu yang berkembang dalam dunia keilmuan umat Islam telah memainkan peranan yang amat penting terhadap perkembangan pemikiran mereka. Sejarah membuktikan bahawa sejak zaman awal Islam sehingga ke hari ini, tasawuf terus menyumbang sesuatu yang bernilai bagi peradaban umat Islam sebagaimana yang dapat dilihat dalam sejarah perkembangan Islam di serata dunia termasuk Nusantara sendiri.[1] Ilmu tasawuf sering dilihat sebagai suatu bidang yang sempit kerana kefahaman yang kurang terhadapnya. Malahan kebanyakan ahli masyarakat sering kali pula melihat ilmu tasawuf sebagai suatu ilmu elit yang hanya dikhususkan kepada pihak-pihak tertentu sahaja atau dengan kata lain ia hanya dikhaskan kepada golongan ulama atau orang-orang yang telah lama mendalami ilmu-ilmu agama. Oleh sebab itulah, pada pandangan mereka ilmu ini hanya patut dipelajari oleh golongan tertentu sahaja.[2] Dalam hal ini, boleh dikatakan bahawa fahaman sempit yang ditunjukkan oleh masyarakat awam berkenaan perkara tersebut adalah berpunca dari kesilapan memahami definisi dan skop perbincangan ilmu tasawuf itu sendiri. Melihat kepada

---

[1] Untuk makluman lanjut lihat Cesar Adib Majul, "Theories on the Introduction and Expansion of Islam in Malaysia", *Silliman Journal*, Bil. XI, 1964, 355-398; Mahayudin Haji Yahaya, *Islam di Alam Melayu*, DBP, Kuala Lumpur, 1998, 7; W.G. Shellabear (eds.), *Sejarah Melayu*, (The Malay Annals), The Malay Publishing House, Singapore, 1948, 45-48; A.H. Johns, he Role of Sufism in the Spread of Islam to Malaya and Indonesia", *Journal of The Pakistan Historical Society*, Bil. IX, Bhgn. III, 1961, 145; Amran Kasimin, *Religion and Social Change Among the Indigenous People of the Malay Peninsula,* DBP, Kuala Lumpur, 1991, 172.

[2] Kajian telah dilakukan oleh penulis pada tahun 1999 bertajuk "Tinjauan Pemahaman Masyarakat Terhadap Tasawuf Di Malaysia" menggunakan Peruntukan Penyelidikan Jangka Pendek Vot F (F0444/1999B).

pemahaman masyarakat awam ini, penulis dapat menyimpulkan bahawa mereka melihat ilmu tasawuf sebagai ilmu yang berkaitan kerohanian semata-mata yang melibatkan penglibatan seseorang individu dalam ilmu atau organisasi tarekat.[3]

Namun, sejarah umat telah membuktikan bagaimana ilmu tasawuf ini berperanan dalam membangunkan insan dari aspek rohani dan jasmani atau dengan kata lain dari sudut jiwa dan mental serta akhlak insan[4] sebagaimana yang ditunjukkan dalam pelbagai kitab muktabar tasawuf sama ada penulisan tokoh-tokoh sufi sendiri mahupun para pengkaji tasawuf (misalan *Ihya' 'Ulum al-Din* (al-Ghazali), *Qut al-Qulub* (Abu Talib al-Makki), *Jami' Karamat al-Awliya'* (al-Nabhani), *Futuh al-Ghayb* ('Abd al-Qadir al-Jilani), *Kitab al-Hikam* (Ibn Ata'illah) dan lain-lainnya).

Ahli-ahli sufi juga dibuktikan sebagai antara umat Islam yang memberi sumbangan yang besar kepada keamanan negara, bangsa dan agama. Mereka yang seringkali dituduh sebagai memencilkan diri dari arus perdana, sebenarnya turut sama berjuang mempertahankan kedaulatan negara Islam dan terlibat dengan *Jihad fi sabilillah*. Golongan sufi dalam kalangan Tabi'in seperti Uways al-Qarni, Abu Muslim al-Khawlani, al-Aswad bin Yazid, Hasan al-Basri dan lain-lain lagi adalah diantara mereka yang mengutamakan urusan mempertahankan kedaulatan negara. Al-Rabi' ibn Khaytham yang merupakan seorang ahli sufi pernah berjuang di jalan Allah sebagai salah seorang tentera berkuda, manakala Abu Hasan al-Shadhili dan Salah al-Din al-Ayyubi turut berperang menentang tentera salib.[5] Malahan ahli sufi Nusantara juga tidak ketinggalan dalam menyumbang tenaga kearah keamanan dan kedaulatan negara. Antara nama-nama yang digariskan sebagai pejuang tanahair menentang British ialah seperti Abdus Samad al-Palembani, Tokku Paloh, Tok Bahaman, Mat Kilau, Tuan Husein Kedah al-Banjari dan lain-lain lagi.[6]

---

[3] *Ibid.*

[4] Zakaria Stapa (2006), "Sumbangan Pendekatan Tasawuf Dalam Menghadapi Era Globalisasi", dalam Mohd Fauzi Hamat *et al.*, *Pemikiran Islam dan Cabaran Semasa*, Kuala Lumpur: Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 116.

[5] As'ad al-Khatib, *al-Butulah wa al-Fida' 'Ind al-Sufiyyah Diarasah Tarikhiyyah*, Dar al—Fikr, Damshiq, 1995, hlm. 49; Muhammad Murtadha Syeikh Hj. Ahmad, "Penjanaan Tariqat Tasawwuf Dalam Pembangunan Rohani Negara", *SeminarAntarabangsa Dakwah Dan Tariqat Tasawwuf*, anjuran Jabatan Mufti Negeri sembilan, Majlis Agama Islam, Negeri Sembnilan dengan kerjasama Fakulti Pengajian Islam, Universiti kebangsaan Malaysia, 17-19 Ogos 2002, 12-13.

[6] Muhammad Murtadha Syeikh Hj. Ahmad, "Penjanaan Tariqat Tasawwuf Dalam Pembangunan Rohani Negara", 14.

Selain terlibat dalam pembangunan sosio budaya masyarakat dan negara, golongan sufi ini juga turut terlibat dengan politik dan pentadbiran negara. Al-Ghazali yang menghasilkan karya terkenalnya iaitu *al-Tibr al-Masbuk Fi Nasihah al-Muluk*[7] dan *Kitab al-Mustazhiriyyah*[8]dikatakan bertujuan untuk memberi nasihat kepada raja yang memerintah pada masa itu dengan metodologi dakwah yang tinggi. Di Malaysia, masyarakat diperkenalkan dengan kisah-kisah kebijaksanaan Tokku Paloh dalam mentadbir kawasannya dan bantuan yang diberikan kepada Sultan Terengganu.[9]

Begitu juga dalam perekonomian, golongan sufi telah turut terlibat dalam pembangunan ekonomi di mana terdapat segolongan sufi yang terkenal dengan gelaran berasaskan pekerjaan mereka kerana penekanan yang diberikan terhadap pekerjaan masing-masing seperti Hamadun al-Qassar (pencuci baju), Abu Ja'far al-Haddad (tukang besi) dan sebagainya. Sementara Abu al-Shadhili pula adalah seorang petani dan peniaga. Ibrahim ibn Adham pernah ditanya oleh seorang lelaki tentang siapakah yang lebih beliau sukai diantara peniaga yang jujur dengan orang yang berkhalwah melakukan ibadah. Ibrahim menyatakan bahawa beliau lebih menyukai peniaga yang jujur berbanding orang yang berkhalwah melakukan ibadah dengan alasan bahawa seorang peniaga sentiasa digoda oleh syaitan untuk menipu dalam perniagaannya dan kerana kejujurannya, beliau mampu melawan godaan syaitan tersebut. Inilah yang dikatakan sebagai *mujahadah* dengan nafsu.[10] Bukan sekadar praktikal dalam kehidupan seharian, golongan sufi ini juga telah mengemukakan idea dan pemikiran mengenai keterkaitan ekonomi dengan tasawuf yang antaranya ialah al-Ghazali dalam kitab *Ihya' 'Ulum al-Din*yang dikhususkan dalam perbincangan *fiqh mu'amalat* dan sebagainya.

Ringkasnya, golongan *ahl al-haqq* ini sebenarnya memainkan peranan yang amat penting dalam membina dan membangunkan umat Islam termasuk ekonomi yang dipancarkan melalui hubungan mereka dengan Pencipta, hubungan mereka sesama manusia dan hubungan mereka dengan makhluk lain.

---

[7] Al-Ghazali, *al-Tibr al-Masbuk Fi Nasihah al-Muluk*, Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beirut, 1988.

[8] Al-Ghazali, *Kitab al-Mustazhiriyyah*, Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beirut, t.t..

[9] Shafie Abu Bakar, "Peranan Ulama dan Kesannya Terhadap Sikap AntiPenjajahan Dengan Rujukan Kepada Pengajaran Tasawwuf Sayid Abdul Rahman Bin Muhammad (Tok Ku Paloh) Berasaskan Karangannya Ma`arij al-Lahfan", *Persidangan Masyarakat Melayu Abad Ke-19*, Anjuran Jabatan Sejarah, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, 1985.

[10] Al-Hujwiri, *Kashf al-Mahjub,* (terj.) R. A. Nicholson, London,1936, 39.

## Kajian Awal Hubungan Tasawuf dengan Ekonomi Islam

Secara umumnya tidak terdapat banyak kajian yang membincangkan mengenai hubungan antara tasawuf dengan ekonomi kerana kebanyakan para pemikir dan pengkaji melihat kedua-dua disiplin ilmu ini adalah berbeza di antara satu sama lain. Namun kajian kontemporari telah menunjukkan terdapat dorongan segolongan para pengkaji melihat hubungan yang wujud di antara kedua-dua disiplin ini.

Kajian yang bersifat umum telah dilakukan oleh mereka yang antara lainnya ialah *Sufism in Action: Spiritualising the Economy,*[11] *The impact of Sufism on the Socio-economic and Cultural Conditions of the Jammu & Kashmir (16th-18thc.)*,[12] *Islamic Economics and the Final Jihad*[13] dan sebagainya. Kajian-kajian yang analitikal dan mendalam dilakukan oleh ramai sarjana semasa ekonomi Islam dalam menghubungkan ilmu ekonomi islam dan hubungannya dengan falsafah tasawuf dalam Islam. Antara kajian itu ialah oleh Muhammad Abdul Manan,[14] Muhammad Nejatullah Siddiqi[15] dan sebagainya. Kajian-kajian ini membezakan antara ilmu ekonomi Islam yang berasaskan kepada wahyu dengan ilmu ekonomi konvensional yang berasaskan kepada akal manusia semata-mata.

Manakala kajian lebih bersifat khusus banyak dilakukan terhadap pemikiran tasawuf dan ekonomi ahli sufi terkenal yaitu Imam al-Ghazali. Antaranya ialah AbulHasan M. Sadeq,[16]Abdurrahman,[17] Mif Rohim & Surtahman Kastin Hasan,[18] Nur Chamid[19] dan lain-lain.

---

[11] H.J. Witteveen, *Sufism in Action: Spiritualising the Economy*, Vega, London, 2003.

[12] Bashir Ahmad Shiekh, The impact of Sufism on the Socio-economic and Cultural Conditions of the Jammu & Kashmir (16th-18thc.), Tesis Sarjana, Department of History, Aligarh Muslim University, 2013.

[13] David Jonsson, *Islamic Economics and the Final Jihad*, Xulon Press, USA, 2006.

[14] Muhammad Abdul Mannan, *Islamic Economics: Theory and Practice*, Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1987, 79-98.

[15] Muhammad Nejatullah Siddiqi, "*Islamic Consumer Behaviour"* dalam Sayyid Tahir, et al (eds.), *Reading in Microeconomics,* Petaling Jaya: Longman Malaysia, 1992, 49-60.

[16] AbulHasan M. Sadeq, "al-Ghazali on Economic Issues and Some Ethico-Juristic Matters Having Implications for Economic Behaviour" dlm AbulHasan M. Sadeq dan Aidit Ghazali (eds.), *Reading in Islamic Economic Thought,* Petaling Jaya: Longman Malaysia, 1992, 88-110.

[17] Abdurrahman, *Ekonomi Al-Ghazali, Menelusuri Konsep Ekonomi Islam Dalam Ihya' Ulum Al-Din*, Bina Ilmu, Surabaya, 2010

[18] Mif Rohim & Surtahman Kastin Hasan, "Model Ekonomi Sufi Imam Al-Ghazali", *Jurnal Teknologi* 64 (1), 2013, 111-120.

[19] Nur Chamid, *Jejak Langkah Sejarah Pemikiran Ekonomi Islam,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010, 218-227.

## Elemen Utama Tasawuf dan Hubungannya dengan Ekonomi Islam

### a. Definisi

Ahli sufi dan para pengkaji ilmu tasawuf sejak zaman berzaman telah mengemukakan pelbagai definisi ilmu tasawuf, malah terdapat ramai dalam kalangan mereka yang mengumpul definisi ilmu ini dan menulisnya di dalam karya mereka seperti R.A. Nicholson,[20] Abu Mansur ʻAbd al-Qadir al-Baghdadi dan al-Suhrawardi[21] serta Abu al-ʻUla ʻAfifi.[22] Walaupun terdapat banyak definisi tasawuf yang dikemukakan oleh pelbagai pihak, namun tasawuf secara umumnya boleh difahami sebagai falsafah hidup dan cara tertentu seseorang individu melaksanakan tindak-tanduknya sebagai hamba Allah (*ʻibadullah*) dan khalifah di muka bumi yang mana ia merupakan metode perjalanan hidup seseorang dalam usaha untuk menghampiri Allah Taala (*qurbah ila Allah Taʻala*). Keadaan ini berterusan sehingga mereka sampai ke suatu peringkat kesempurnaan akhlak, mengetahui serta mengenal hakikat dan mencapai kebahagiaan rohani.[23]

Pemikiran ekonomi Islam lahir dari kenyataan bahawa Islam adalah sistem yang diturunkan Allah kepada seluruh manusia untuk mengurus seluruh aspek kehidupannya dalam seluruh ruang dan waktu termasuk persoalan ekonomi.[24]Menurut Sobri Salamon ekonomi itu secara umumnya merupakan rumusan tafsiran peristiwa manusia dalam menghadapi cabaran alam bendanya[25] atau seperti kata Ibn Khaldun sebagai "kehidupan manusia daripada satu rupa dan keinginan untuk mendapat rezeki dan berusaha untuk mendapatkannya".[26] Secara khususnya ekonomi Islam itu didefinisikan sebagai kajian al-falah

---

[20] R.A. Nicholson,*A Historical Enquiry Concerning the Origin and Development of Sufism,* London: JRAS, New Series,1906, 303-348.

[21] Al-Suhrawardi, *ʻAwarif al-Maʻarif,*Beirut: Dar al-Kitab al-ʻArabi, 1966, 57.

[22] Abu al-ʻUla ʻAfifi,*Kitab al-Tasawuf, al-Tatawwurat al-Ruhiyyah,* Iskandariyah, 1963, 35.

[23] Al-Ghazali, *Ihya' ʻUlum al-Din*, Jil. 1, Kaherah: Muassasah al-Halabi, 1967, 28; al-Taftazani, *Madkhal Ila Tasawwuf al-Islami*, Kaherah: Dar al-Thaqafah, 1959, 1976, 25-26.

[24] Ahmad & Syahri, *Referensi Ekonomi Syariah,* Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2006, 1.

[25] Sobri Salamon, *Ekonomi Islam: Pengenalan Sistem dan Kemungkinan,* Petaling Jaya: al-Rahmaniah, 1989, 23.

[26] Ibn Khaldun, Àbd al-Rahman bin Muhammad, *Muqaddimah Ibn Khaldun,* Tehran: Intasharat Istiqlal, 381.

manusia melalui pengurusan sumber bumi berasaskan kepada kerjasama dan penyertaan.[27] Hasan-uz-Zaman pula mentakrifkan ekonomi Islam sebagai ilmu pengetahuan dan penggunaan perintah dan peraturan Syariat demi melindungi ketidakadilan dalam perolehan dan penggunaan sumber asli bagi tujuan memenuhi kepuasan manusia dan bagi membolehkan mereka melaksanakan tanggungjawab terhadap Allah SWT dan masyarakat seluruhnya.[28] Masudul Alam Choudhury mentakrifkannya sebagai kajian sejarah, empirik dan teori bagi menganalisis keperluan manusia dan masyarakat berasaskan panduan sistem nilai Islam.[29] Muhammad al-Faysal al-Su`ud berpendapat ekonomi Islam ialah satu ilmu wasilah (alat) yang digunakan oleh manusia bagi memenuhi segala hajat individu dan masyarakat sesuai dengan peraturan Syariat.[30] Mannan pula menulis ilmu ini sebagai ilmu sains sosial yang mengkaji masalah ekonomi yang berpegang pada nilai Islam.[31] Dapat disimpulkan di sini bahawa ekonomi Islam adalah ilmu yang mengkaji kegiatan manusia yang selaras dengan kehendak Syariat dari segi memperoleh, mengguna atau mengurus sumber asli untuk kebaikan diri sendiri serta kebaikan bersama secara kebendaan dan kerohanian demi mendapat keredhaan Allah SWT.[32] Kajian ekonomi Islam adalah tertumpu kepada kajian gelagat manusia yang menghayati dan mengamalkan nilai-nilai Islam sepenuhnya dalam satu sistem ekonomi. Manusia itu akan mengurus dan mentadbir sumber ekonomi dengan cekap dan optimum agar kelangsungan kehidupan mereka di dunia dapat diteruskan sebagai seorang hamba kepada penciptaNya dalam batas lingkungan ajaran Islam. Matlamat akhir dari kegiatan perekonomian manusia adalah untuk mencapai *al-falah* di dunia dan di akhirat. Manusia dalam sistem ekonomi juga dikenali sebagai agen ekonomi iaitu yang terdiri daripada pengguna, pengeluar dan juga kerajaan. Kesemua agen itu sentiasa saling melengkapkan antara satu sama lain dalam sistem ekonomi seperti saudara. Ini bermakna

---

[27] Muhammad Akram Khan, *"*Islamic Economic: Nature and Need*", Journal of Research in Islamic Economics,* Jilid 1 (2), 55.

[28] Hasan-uz-Zaman, "The Objectives of Economic Policy

[29] Masudul Alam Choudhury, *Contribution to Islamic Economic Theory: A Study in Social Economics,* Hong Kong: The MacMillan Press Ltd, 4.

[30] Seperti dicatat oleh Hamzah Ismail dan Sobri Salamon, "Ke Arah Pelaksanaan Sistem Ekonomi Islam di Malaysia", Kertas kerja dalam *Seminar Intelek Islam di Malayisa ke 2,* anjuran Persatuan Bekas Mahasiswa Islam Timur tengah, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, 1982, 3.

[31] Muhammad Abdul Mannan, *Islamic Economics: Theory and Practices,* Lahore: Sh Muhammad Ashraf, 1987, 13.

[32] Surtahman Kastin Hasan dan Sanep Ahmad, *Ekonomi Islam: Dasar dan Amalan,* Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2010, 26.

urusan dan kegiatan ekonomi dalam sistem ekonomi merupakan sebahagian daripada keseluruhan sistem hidup Islam yang terdiri daripada Tauhid (akidah), fiqh (Syariah) dan tasawuf (akhlak).[33] Kajian ekonomi Islam juga membahaskan hubungan antara manusia (*habl min al-nas*) dalam hal penggunaan, pengeluaran dan pengagihan pendapatan dan kekayaan, dan membahaskan hubungan antara manusia dengan Pencipta (*habl min Allah*). Kedua-dua bentuk hubungan ini dilihat secara *horizontal* dan *vertical* yang tidak ada dalam mana-mana sistem ekonomi konvensional seperti kapitalis dan komunis yang hanya berbentuk *horizontal*. Sejarah Islam menunjukkan pemikiran ekonomi telahpun muncul sejak zaman Rasulullah saw, khulafa' al-rasyidin dan zaman-zaman selepasnya. Antara tokoh-tokoh pemikir konomi di sepanjang zaman tersebut ialah Abu Yusuf (m. 182/798), al-Mawardi (m. 450/1058), Ibn Hazm (m. 456/1064), al-Tusi (m. 485/1093), al-Ghazali (m. 505/1111), Ibn Taymiyyah (m. 728/1328), Ibn Qayyim (m. 751/1135), al-Maqrizi (m. 845/1442), Ibn Khaldun (m. 808/1406) dan Shahwaliyullah al-Dehlawi (m. 1176/1762).

Al-Ghazali dalam dunia Islam lebih dikenali sebagai tokoh tasawuf dan ahli falsafah. Namun, dengan mendasari pemikiran tasawufnya, al-Ghazali turut mengemukakan pemikiran fiqh muamalah sebagaimana yang tertuang dalam karya ensiklopedianya *Ihya'Ulum al-Din* dan juga *al-Mustasfa, Mizan al-'Amal* dan *al-Tibr al-Masbuk fi Nasihat al-Muluk*.Pemikiran ekonominya menjadikan fungsi kesejahteraan sosial yang memperlihatkan kesejahteraan aktiviti manusia sesama manusia sama ada secara individu mahupun masyarakat adalah selaras dengan tuntutan Pencipta yang akan membawa kebaikan bagi kehidupan di dunia dan di akhirat (*maslahah fi al-dunya wa al-akhirah*). Justeru, menurut al-Ghazali setiap aktiviti ekonomi yang diceburi perlulah menggunakan cara yang dibenarkan dalam ajaran Islam pada hari akhirat nanti manusia akan dibangkitkan untuk mendapat balasan bagi setiap perbuatannya. Al-Ghazali menegaskan bahawa aktiviti ekonomi harus dilakukan secara efisien kerana ia merupakan sebahagian daripada pelaksanaan tanggungjawab keagamaan seseorang. Oleh yang demikian, kerakusan hawa nafsu yang tidak menepati hukum syarak adalah sesuatu yang wajib dihindari.[34]

Keselarasan antara pemikiran tasawuf dan ekonomi dapat dilihat sebagaimana dibincangkan di atas. Idea mengenai pengawalan nafsu serakah, bertingkah laku mulia, tidak mementingkan kehendak diri semata dapat dilihat dalam

[33] Jaafar Ahmad, Sanep Ahmad dan Hairunnizam Wahid, *Ekonomi Islam: Satu Pendekatan Analisis,* Bangi: UKM, 2011, 17 dan 41.

[34] Al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, jil. 2.

pendefinisian tasawuf yang lebih lanjut sebagaimana Abu Husayn al-Nuri, seorang sufi awal yang pernah berkata: "Tasawuf adalah penyangkalan semua kenikmatan untuk diri sendiri".[35] Tasawuf juga didefinisikan sebagai tingkah laku yang baik[36] dan juga sebagai tingkah laku yang tidak menimbulkan protes.[37] Al-Hujwiri juga turut mengatakan tasawuf adalah satu sifat yang baik dan sesiapa yang memiliki sifat yang lebih baik, maka dia adalah ahli sufi yang lebih baik.[38] Malahan tasawuf juga dikaitkan dengan proses *jihad nafs* dan pengawalan hawa nafsu.[39] Shaykh al-IslamZakariyya al-Ansari mendefinisi tasawuf sebagai ilmu yang mengajar cara-cara untuk menyucikan diri, meningkatkan akhlak, membangunkan kehidupan jasmani dan rohani bagi mencapai kebahagiaan abadi."[40] Dalam hubungan dengan ekonomi, para sarjana semasa dalam bidang ini seperti Rasul Shams menguraikan bagaimana agen ekonomi menurut perspektif Islam mempraktikkan nilai-nilai etika dan akhlak dalam aktiviti ekonomi seperti pengunaan dengan tidak terlibat dalam penggunaan barangan yang diharamkan oleh Islam seperti khinzir dan arak dan penahanan diri mereka daripada terlibat dengan pengeluaran barangan yang mewah (kamaliyyat) secara melampau yang melebihi pengeluaran barangan daruriyyat (asas) yang boleh mengganggu kestabilan sesuatu sistem ekonomi dari sudut pengagihan sumber dan penggunaan tenaga buruh.[41] Hal ini dapat disimpulkan bahawa ekonomi Islam dari perspektif tasawuf memberikan kefahaman bahawa manusia yang sedar tentang hakikat kejadiannya akan sentiasa ingin kembali kepada Allah Taala melalui hubungan diri *insaniyyah*nya yang bersifat *ruhi* dengan amal perbuatannya sama ada secara individu mahupun apabila berhubungan dengan sesama manusia yang lain. Dalam hubungan dengan kegiatan perekonomian sehariannya hal ini dapat dilihat dalam aktiviti penggunaan, pengeluaran, pengagihan pendapatan dan kekayaan, dan sebagainya. Dalam hal penggunaan, aspek tasawuf dilihat apabila antara prinsip penggunaan barangan dan perkhidmatan dalam ekonomi Islam ialah untuk memenuhi

---

[35] Al-Qushayri, *al-Risalah al-Qushayriyyah,* Kaherah: Dar al-Kutub al-Hadithah, 1986, 139; Mir Valiuddin, *The Qur'anic Sufism,* Delhi: Varanasi: Patna: Motilal: Banarsidass, 1977, 4.

[36] Mir Valiuddin, *The Qur'anic Sufism,* 5.

[37] Al-Qushayri *al-Risalah al-Qushayriyyah,*140.

[38] Al-Hujwiri, *Kashf al-Mahjub,*39.

[39]Al-Qushayri,*al-Risalah al-Qushayriyyah,*139; Muhammad Fathi Hafiz Qurah, *Ma'a Allah,* Kaherah: Maktabah al-Nahdah al-Misriyyah,t.th., 4; 'Abd al-Rahman 'Umayrah, *al-Tasawwuf al-Islami:Manhaj wa Suluk,* Kaherah: Maktabah al-Kulliyyat al-Azhariyyah, t.th., 18

[40] Mir Valiuddin,*The Qur'anic Sufism,* 3.

[41] Rasul Shams, *A Critical Assessment of Islamic Economics,* HWWA Discussion Paper, Hamburg: Institute of International Economics, 2004, 12hal.

etika, adat kesopanan dalam kelakukan yang terpuji dengan mengenepikan sifat-sifat tercela. Sifat-sifat lain yang ditekankan ialah syukur, fikir dan sabar dalam aktiviti penggunaan.[42]

## b. Matlamat Menuju Kejayaan Dunia dan Akhirat

Pemahaman tentang definisi tasawuf telah mengungkapkan apakah tujuan dan matlamat yang ditetapkan oleh para sufi. Umumnya tasawuf bertujuan mencari kesucian, kemurnian dan ketenangan jiwa, kesihatan mental yang baik, kesempurnaan beragama dan yang paling tinggi ialah kebahagiaan abadi dengan mencapai *ridwanullah.* Secara spesifiknya al-Tusi[43] menjelaskan para sufi meletakkan matlamatnya menuju kepada *ma'rifah Allah, mahabbah Allah* dan *mushahadah Allah* di manamereka cuba untuk memperolehi keredaanNya demi mendapat kejayaan di dunia dan di akhirat. Pada pandangan mereka, pencapaian matlamat tersebut boleh direalisasikan melalui cara beribadah kepada Allah Taala dan men*tarbiyyah* jiwa supaya tenang, melepasi diri dari segala bentuk kekacauan lahir dan batin, membersihkan hati *ammarah, lawwamah* dan *mulhimah*dari kekotoran dan penyakit yang menguasai nafsu, ber*mujahadah* dan ber*iyadah* dalam membina akhlak mulia serta membersih ruh dari segala kekufuran dan kesyirikan supaya lahirlah hati*mutma'innah*, *radiyah* dan *kamilah* yang benar-benar bersih dan suci bersesuaian dengan konsep *insan kamil.*[44] Kemuliaan akhlak dan pembersihan rohani adalah *wasilah* yang mesti dilalui untuk mencapai matlamat kehidupan manusia sebagai hamba Allah dan khalifah yang mengurusi bumi dan khazanahnya iaitu *ridwanullah* tersebut.[45]

Matlamat tasawuf yang dikemukakan oleh para sufi dapat dilihat dalam pemikiran ekonomi al-Ghazali apabila beliau menegaskan bahawa tujuan aktiviti ekonomi yang dilakukan oleh manusia adalah untuk mencapai kejayaan di hari pembalasan (*yawm al-jaza'*) kelak. Muhammad Findi A mengungkapkan

---

[42] Surtahman Kastin Hasan, *Ekonomi Islam,* Bangi: UKM, 1990,28.

[43] Al-Sarraj al-Tusi, *al-Luma',* (ed.) 'Abd al-Halim Mahmud & Taha 'Abd al-Baqir Surur, Kaherah: Dar al-Kutub al-Hadithah,1960, 136-140.

[44] Yehya S. Dijaili, *An Inquiry into the True Relationship Between Sufism and Islam,* England: University Microfilms, 1976, 179; Mohd. Sulaiman Hj. Yasin, *Mengenal Ilmu Tasawuf,* Kuala Lumpur, 1986, 40.

[45] R. S. Bhatnagar, *Dimensions Of Classical Sufi Thought,*Delhi: Motilal Banarsidass,1984, 7, 22-133; Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Madarij al-Salikin,* Jil. 2, (ed.) Muhammad Hamid al-Fiqqi, Kaherah: Dar al-Rashad, t.th., 464; Abu al-Wafa al-Ghanimi al-Taftazani, *Madkhal ila al-Tasawwuf al-Islami,* Kaherah: Dar al-Thaqafah,1976, 14.

bahawa bagi al-Ghazali, makna kekayaan yang diperolehi hasil aktiviti ekonomi adalah merupakan pencapaian menuju kejayaan hidup yang abadi.[46] Justeru, aktiviti tersebut tidak harus mengabaikan keperluan terhadap barang-barang asas yang bersifat material mahupun spiritual.Dalam konteks pelaku ekonomi, al-Ghazali membahagikan manusia kepada tiga kelompok iaitu: pertama, orang yang mementingkan kehidupan duniawi yang akan mendapat kecelakaan. Kedua, orang yang mementingkan tujuan akhirat berbanding tujuan duniawi yang akan mendapat kebahagiaan. Manakala yang ketiga, orang yang menjalani kehidupan dunaiwi dan meragui hubungannya dengan akhirat yang pada asasnya menduduki persimpangan.[47] Bagi menjelaskan perkara ini, pengkategorian tersebut boleh dilihat seperti berikut:

| Bil. | Kelompok Masyarakat | Sifat | Kesan |
|---|---|---|---|
| 1 | Lalai (*qalb ammarah*) | Orientasi dunia dan melalaikan akhirat | Kesengsaraan dunia dan akhirat |
| 2 | Ragu (*qalb lawwamah & mulhimah*) | Orientasi dunia dan meragui akhirat | Persimpangan jalan antara kesengsaraan dan kebahagiaan |
| 3 | Taat (*mutma'innah, radiyah&kamilah*) | Keseimbangan orientasi dunia dan akhirat | Kebahagiaan dunia dan akhirat |

Sumber: Adaptasi daripada Muhammad Findi A, "Membedah Pemikiran Ekonomi al-Ghazali".

### c. Prinsip

Yusuf al-Qaradawi menyatakan ekonomi Islam memiliki tiga prinsip dasar yaitu tauhid, akhlak dan keseimbangan.[48] Jaafar Ahmad, Sanep Ahmad dan Hairunnizam Wahid pula menyebutkan bahawa sistem ekonomiIslam yang berpaksikan kepada Syariat Islam ini sebagai ekonomi Tauhid iaitu ekonomi yang berteraskan kepada akidah, Syariat dan akhlak (tasauf).[49]

---

[46] Muhammad Findi A, "Membedah Pemikiran Ekonomi al-Ghazali", *Iqtishodia, Jurnal Ekonomi Islam Republika,* 30 September 2010, 8.

[47] Al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, Jil. 2.

[48] Yusuf Qardhawi, *Peran Nilai dan Moral dalam Perekonomian Islam*, Jakarta: Robbani Press, 2004.

[49] Jaafar Ahmad, Sanep Ahmad dan Hairunnizam Wahid, *Ekonomi Islam: Satu Pendekatan Analisis*, 39; Lihat juga Sobri Salamon, *Ekonomi Islam: Pengenalan Sistem dan Kemungkinan,* 1989.

Manakala Mif Rohim dan Surtahman Kartin Hasan yang menegaskan bahawa tauhid adalah inspirasi dasar ekonomi tersebut, serta menambah syariah sebagai instrumennya, dan tasawuf sebagai rohnya.[50] Berdasarkan prinsip-prinsip yang diketengahkan, maka dapat difahami bahawa keimanan sebagai tonggak utama prinsip tersebut memainkan peranan yang amat penting dalam sistem ekonomi Islam kerana ia secara langsung akan mempengaruhi cara pandang individu dan masyarakat sebagai pelaku atau agen ekonomi dalam membentuk keperibadian, tingkahlaku, gaya hidup, keinginan, kehendak dan keutamaan manusia, sikap terhadap manusia, sumber daya dan juga lingkungan. Saringan akhlak pula bertujuan untuk menjaga kepentingan manusia agar tetap berada dalam batas-batas kepentingan sosial dan mampu meningkatkan keseimbangandiantara kepentingan diri dengan kepentingan sosial.[51] Pegangan kepada peraturan yang ditetapkan oleh Allah swt, maka setiap perbuatan manusia sebagai agen ekonomi akan mempunyai nilai moral dan ibadah sebagaimana yang dituntut oleh agama Islam termasuk aspek kegiatan perekonomian.[52]

Hubungan yang boleh diambil perhatian antara ekonomi Islam dan tasawuf berkenaan dasar ini boleh dirujuk kepada pengalaman kerohanian individu yang dilalui dan dipupuk melalui jalan kesufian telah berjaya meletak insan ke tahap *maqam ubudiyyah* tertinggi yang direalisasikan melalui hubungan antara manusia dengan Penciptanya (*habl min Allah*); insan sesama manusia (*habl min al-nas*); dan manusia dengan makhluk ciptaan Allah yang lain. Manusia yang berjaya dalam pengalaman kerohaniannya ini akan membentuk umat Islam yang selaras dengan kehendak Islam di mana mereka mempunyai sifat-sifat terpuji (*mahmudah*) seperti sentiasa berusaha menyempurnakan keimanan kepada Allah Taala (meyakini Rukun Iman yang enam); berusaha melaksanakan ibadah fardhu sebaik mungkin (mempraktikkan Rukun Islam

---

[50] Mif Rohim & Surtahman Kastin Hasan, "Model Ekonomi Sufi Imam Al-Ghazali", 118-119.

[51] Joni Tamkin Borhan (2004), "Sistem Ekonomi Islam Berteraskan Tauhid: Peranan dan Cabarannya Dalam Era Globalisasi " , dlm Mohd Sabri Ismail (ed.), *Isu-isu Kontemporari Akidah dan Dakwah* (*Contemporary Issues on Aqidah and Dakwah*) Batu Pahat: University College of Tun Husin Onn (Kuitho), 2004, pp. 45-70; Mustafa Edwin Nasution et. al, *Pengenalan Eksklusif Ekonomi Islam*, Jakarta:Kencana, 2006, 8.

[52] Joni Tamkin Borhan dan Che Zarrina Sa'ari, " Elemen Wasatiyyah Dalam Pemikiran Ekonomi Ibn Khaldun (732-784/1332-1406) dan Hubungannya dengan Amalan Ekonomi Islam Semasa di Malaysia", Prosiding *International Conference on Islam in Malay World V,* 12-14 September 2015 di College of Islamic Studies, Prince Songkla University, Pattani Thailand, 65-85.

yang lima); berusaha berakhlak terpuji (misalan menyayangi dan berbakti kepada kedua ibubapa, sanak saudara, handai taulan dan masyarakat umum, jujur, adil dan sebagainya) serta berusaha menjauhi akhlak keji (*mazmumah*) seperti sentiasa berusaha untuk tidak menipu, khianat dan sebagainya; berusaha melaksanakan amalan sunat dan fadha'il (misalan berzikir dan berwirid dengan zikir dan wirid yang ma'thur serta mempunyai wasilah rohani; membaca al-Qur'an; qiyamullail dan sebagainya).[53]

Proses yang dijalani tersebut merupakan suatu jalan untuk melahirkan manusia bertauhid dan berakhlak mulia, berkeseimbang dan patuh syariat. Justeru, pandangan Mif Rohim dan Surtahman Kastin Hasan[54] yang meletakkan tasawuf sebagai roh ekonomi Islam mempunyai kebenaran. Apatah lagi proses yang dijalani bagi membentuk manusia bertauhid, berakhlak mulia dan berkeseimbangan itu adalah suatu proses yang dikenali dengan terma *tazkiyah al-nafs* (penyucian jiwa) yang menjadi cara hidup para sufi. Ini selaras dengan apa yang diungkapkan oleh Khurshid Ahmad yang mengkategorikan prinsip ekonomi Islam kepada prinsip tauhid, *khilafah*, dan *tazkiyah*.[55] Tauhid bermaksud kehidupan manusia adalah dipandu oleh Syariat Islam yang merangkumi hubungan antara manusia dengan Allah SWT dan hubungan sesama manusia. Allah SWT adalah Pencipta dan Pemelihara segala makhluk termasuk manusia. Dalam aspek ekonomi, *tazkiyah* bermaksud penyucian hati dalam hubungannya dengan Allah SWT dan dan pembersihan harta oleh manusia melalui zakat dan sedekah untuk mencapai *al-falah*. Sementara konsep khalifah bermaksud manusia selaku *agent* ekonomi hanya sebagai pemegang amanah Allah SWT di muka bumi ini dalam mengurusi sumber-sumber ekonomi dan kekayaan yang bersifat sementara sahaja.

## d. Pendekatan elemen utama tasawuf dalam ekonomi Islam

Mif Rohim dan Surtahman Kastin Hasan berpendapat bahawa panduan fiqh (syariah) dalam kegiatan ekonomi perlu diteruskan dengan panduan dalaman berbentuk tasawuf supaya pelaku ekonomi akan lebih terarah

[53] Othman Napiah (2001), *Pengantar Ilmu Tasawuf*, Johor: Penerbit Universiti Teknologi Malaysia.

[54] Mif Rohim & Surtahman Kastin Hasan, "Model Ekonomi Sufi Imam Al-Ghazali", 119.

[55] Khurshid Ahmad, "Economic Development in an Islamic Framework"dlm Khurshid Ahmad (ed.), *Studies in Islamic Economics,* Leicester, UK: The Islamic Foundation, 1981, 171- 188.

supaya matlamat yang ingin dicapai lebih luhur menjadikan amal Islam lebih sempurna dengan pengisian luaran dan dalaman. Bagi menjelaskan lagi hubungan kedua-dua disiplin ini, mereka telah mengkaji peranan zuhud yang merupakan *maqam* penting dalam tasawuf dalam mempengaruhi corak gelagat manusia dalam mencari dan menggunakan harta dalam model ekonomi yang mereka namakan sebagai model ekonomi sufi.[56] Mereka meletakkan *maqamat* lain sebagaimana yang diperingkatkan oleh al-Ghazali iaitu wara', faqir, sabar, tawakkal dan reda sebagai menjurus kepadaaspek kezuhudan dan boleh diskopkan ke dalam *maqam* zuhud[57] yang pada asalnya disenaraikan sebagai *maqam* ketujuh oleh al-Ghazali.[58]

Dalam kajian ini, penulis lebih berminat untuk melihat beberapa *maqamat* yang disenaraikan secara bersama oleh beberapa sufi seperti al-Ghazali sendiri, Abu Talib al-Makki[59], dan al-Qushayri[60] iaitu *maqam* sabar, syukur, *raja'*, *khawf*, zuhud, tawakkal dan redha. Ini adalah kerana pendekatan kaum sufi lazimnya melihat *maqamat* sebagai tahapan yang perlu ditempuhi satu persatu berdasarkan susunan yang ditentukan oleh syeikh masing-masing, malah mereka tidak boleh berpindah sari satu *maqam* ke *maqam* yang lain sehingga syarat-syarat yang ada di sesuatu *maqam* tersebut selesai diperolehi.[61] Kesemua *maqamat* yang dipilih ini akan dianalisa mengenai pengaruhnya dalam membentuk pelaku ekonomi berdasarkan definisi dan matlamat ekonomi Islam.

Sabar dimaksudkan oleh al-Makki sebagai menahan diri dari hawa nasfu serta menekan diri agar tekun dalam beramal.[62] Pengertian ini mempunyai persamaan dengan pendapat al-Ghazali yang mendefinisikan sabar sebagai keteguhan yang mendorong hidup beragama dalam menghadapi dorongan hawa nafsu[63] dan al-Qushayri pula mendefinisikan sabar sebagai "berlaku

---

[56] Mif Rohim & Surtahman Kastin Hasan, "Model Ekonomi Sufi Imam Al-Ghazali", 112.

[57] Mif Rohim & Surtahman Kastin Hasan, "Model Ekonomi Sufi Imam Al-Ghazali", 112.

[58] Al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din,* Jil. 4. Al-Ghazali menjelaskan maqamat bermula dari maqam taubat, sabar, syukur, *khawf,raja'*, faqir, zuhud, tauhid, tawakkal, mahabbah, *shawq*, *uns* dan redha.

[59] Al-Makki,*Qut al-Qulub fi Mu'amalah al-Mahbub wa Wasf Tariq al-Murid ila Maqam al-Tawhid*, Beirut: Dar al-Kitab al-'Ilmiyyah, 1997.

[60] Al-Qushayri,*al-Risalah al-Qushayriyyah.*

[61] Al-Hujwiri,*Kasyful Mahjub: Risalah Persia Tertua Tentang Tasawuf*, Suwardjo Muthary dan Abdul Hadi W.M (terj), Indonesia: Penerbit Mizan, 1992, 170.

[62] Al-Makki,*Qut al-Qulub,*Jil. 1, 346.

[63] Al-Ghazali, *al-Arba'in fi al-Din*, Muhammad Mustafa Abu al-'Ula (tahqiq), Mesir: Maktabah al-Jundi, 1970, 218.

teguh terhadap Allah SWT serta menerima segala ujianNya dengan lapang dada dan tenang".[64] Menurut al-Makki, sabar boleh difahami sebagai: pertama, sabar dalam meninggalkan perbuatan keji, mungkar dan permusuhan seperti sabar dalam memerangi dan menahan keinginan dari menuruti hawa nafsu yang bersumberkan hati, rayuan musuh serta keindahan dunia, sentiasa benar dalam mengendalikan lidah, hati dan badan, sabar dalam menetapkan kedudukan jiwa agar sentiasa beribadah kepada Allah SWT serta menekan diri supaya sentiasa bersifat *qana'ah* ke atas rezeki yang diberi olehNya. Kedua, sabar berkaitan dengan menegakkan keadilan, melakukan kebaikan dan memberikan *infaq* seperti sabar dalam menghadapi cubaan dan ujian.[65] Al-Makki juga mengaitkan sabarkategori ini sebagai meng*infaq*kan harta serta memberi *haq* kepada ahlinya. Dalam aspek ekonomi, sabar sering kali dikaitkan dengan Bersyukur dengan anugerah oleh Allah SWT sambil memikirkan nasib mereka yang tidak dapat mendapat nikmat dan rezeki yang berkenaan. Sifat sabar juga perlu ada dalam menggunakan barangan yang bersifat kamaliyat supaya tidak terlalu melampau yang mengakibatkan sumber-sumber pengeluaran barangan daruri dan tahsini dalam Negara terherot.[66] Justeru, mereka sebagai hamba Allah dan khalifah di bumi akan berusaha untuk memenuhi tuntutan hidup mereka dengan menyelusuri jalan yang ditetapkan oleh Pencipta yaitu Allah SWT sebagaimana yang diajarkan oleh rasul yang diutusNya yaitu Nabi Muhammad saw.

Syukur ialah 'memperlihatkan' atau 'menzahirkan' nikmat kurniaan Allah SWT dengan menceritakan atau menunjukkan nikmat yang diberikan Allah dengan lisan sehingga jelas kelihatan nikmat tersebut.[67] Al-Makki memberi penekanan terhadap aspek pemberi nikmat iaituwajib meyakini bahawa Allahlah pemberi segala nikmat tersebut.[68] Pelaksanaan syukur boleh dilakukan melalui tiga cara iaitu: pertama, syukur melalui lisan dengan berzikir, memuji Allah, menggunakan nikmat dengan sebaik mungkin serta menghitung setiap nikmat yang dikurniakan. Kedua, syukur melalui hati dengan menampakkan rasa syukur di dalam hati bahawa nikmat yang diterima itu adalah daripada Allah. Dan ketiga, syukur melalui anggota badan dengan menghindarkan diri dari melakukan maksiat dan menggantikan dengan

---

[64] Al-Qushayri,*al-Risalah al-Qushayriyyah,* 309.

[65] Al-Makki,*Qut al-Qulub,*Jil. 1, 346.

[66] Surtahman Kastin Hasan dan Sanep Ahmad, *Ekonomi Islam: Dasar dan Amalan,* Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustraka, 2010, 78-82.

[67] Al-Makki,*Qut al-Qulub,*Jil. 1', 362.

[68] Al-Qushayri,*al-Risalah al-Qushayriyyah,* 297.

melakukan amal solih serta menggunakan nikmat tersebut untuk beribadah kepada Allah SWT bagi mengelakkan kufur nikmat[69] dan dikurniakan ketenangan.[70] Nikmat yang dimaksudkan di sini termasuk nikmat rezeki, harta, kekayaan, kejayaan dan sebagainya.[71]

*Raja'* (harapan) merujuk kepada suatu istilah yang menunjukkan kuatnya kesungguhan dan keinginan seseorang terhadap sesuatu perkara apabila memohon daripada Allah SWT.[72] Justeru, *raja*' dikatakan sebagai tanda pergantungan hidup manusia kepada Allah secara mutlak dimana lahir sikap bersangka baik terhadapNya[73] dan menyandarkan sepenuh harapan tanpa ragu-ragu terhadap Rahmat dan kekuasaanNya, walaupun ketika itu manusia menghadapi musibah yang berat. Antara sifat pemilik *raja'* ialah bersegera dalam melakukan ibadah, banyak solat tahajjud dan berdoa, ringan tulang menghulurkan pertolongan, berpada-pada terhadap nikmat dengan mensyukurinya, mengharapkan keampunan dan rahmat Allah, berakhlak mulia, tidak menuruti nafsu, mengutamakan ketaatan serta berbaik sangka kepada Allah serta tidak berputus asa dalam berdoa.[74] Dalam pemikiran ekonomi Islam, konsep ini tergambar melalui konsep hari pembalasan yaitu antara asas falsafah dalam ekonomi Islam. Konsep ini bermaksud semua aktiviti manusia di dunia sentiasa berada dalam landasan Syariat kerana ia mempunyai kesan pahala dan dosa di akhirat kelak. Konsep ini disebutkan oleh Monzer Kahf sebagai "nilai kini bagi natijah masa akhirat".[75]

*Khawf*lazimnya dikaitkan dengan ilmu, malah dikenali juga sebagai sebagai hakikat kepada ilmu.[76]Hubungan ini dapat dilihat apabila kesempurnaan pencapaian sesuatu ilmu itu bergantung kepada *khawf*. Justeru, apabila ilmu sempurna, maka iman juga akan sempurna. Dengan wujudnya iman yang sempurna, maka ia boleh menjadi penghalang manusia dari melakukan larangan Allah, malah ia juga sebagai kunci ketika beribadah dan pembakar

---

[69] 'Abbad al-Nafzi al-Randi,*Ghayth al-Mawahib al-'Aliyyah fi Sharh al-Hikam al-'Ata'iyyah*, jil. 2, 'Abd al-Halim Mahmud dan Mahmud al-Sharif (tahqiq), Mesir: Dar al Kutub al-Hadithah, 1970, 186.

[70] Al-Makki,*Qut al-Qulub,*Jil. 1, 362.

[71] Al-Makki,*Qut al-Qulub,*Jil. 1, 368-375.

[72] Al-Makki,*Qut al-Qulub,*Jil. 1, 379.

[73] Al-Qushayri,*al-Risalah al-Qushayriyyah,* 241.

[74] Al-Makki,*Qut al-Qulub,*Jil. 1, 385-392.

[75] Monzer Kahf, "Islamic Economic System-A Review" dalam Aidit Ghazali dan Syed Omar (eds.), *Reading in the Concept and Methodology of Islamic Economics,* Petaling Jaya: Pelanduk Publications, 1989, 76.

[76] Al-Makki *Qut al-Qulub,*Jil. 1, 417.

nafsu syahwat.[77] Pada pandangan sufi, *maqamkhawf* juga adalah hakikat taqwa yang mendorong manusia mencari keredhaan Allah.Ketaqwaan yang terhasil dari *khawf* akan mewujudkan penghalang dan menjadi benteng kemusyrikan dan hawa nafsu.[78] Antara sifat orang yang *khawf* ialahmenjaga anggota badan dari melakukan perkara yang dilarang oleh Allah, menyedikitkan perkara yang tidak berfaedah, sentiasa berusaha mencari ilmu, menjauhi sifat-sfat munafik seperti berhasad dengki, gemarkan kejahatan dan membenci kebaikan serta ujub dan bangga terhadap pujian.[79] Berkenaan dengan aspek ekonomi, konsep*khawf*ini boleh dilihat dalam aspek kebebasan yang terpimpin dalam perjalanan pasaran dan penghargaan menurut Islam dan telah dianalisis oleh tokoh-tokoh dalam bidang ini seperti Ibn Khaldun dan Ibn Taymiyyah. Ibn Taymiyyah mengatakan bahawa sekiranya orang ramai menjual barangan menurut amalan kebiasan yang diterima oleh masyarakat tanpa ada unsur ketidakadilan dan harga meningkat disebabkan oleh pengurangan penawaran barangan atau disebabkan oleh pertambahan jumlah penduduk, maka kenaikan harga adalah kerana ketentuan dari Allah SWT.[80] Ibn Khaldun juga menyarankan supaya pasaran dibiarkan berjalan sendiri secara bebas tanpa ada kawalan secara terus dari pihak pemerintah dengan syarat tidak ada unsur ketidakadilan dan kezaliman diamalkan oleh agen-agen ekonomi iaitu para pengeluar.[81] Hal ini disarankan oleh kedua-dua tokoh pemikir dalam ekonomi Islam tersebut kerana diandaikan para agen ekonomi tersebut adalah terdiri dalam kalangan mereka yang memiliki peribadi dan nilai akhlak yang unggul dan takutkan kepada hari pembalasan. Sebaliknya sekiranya masyarakat sudah bobrok dan nilai akhlak sudah rendah, tokoh-tokoh pemikir ekonomi Islam membenarkan pasaran dikawal dengan peraturan dan undang-undang tertentu oleh pemerintah supaya keadilan dan keamanan pasaran dapat ditegakkan.

Zuhud merujuk kepada sikap yang tidak menyukai dunia dan menolak duniawi daripada memenuhi hati.[82] Justeru, zuhud dapat dicapai dengan meninggalkan segala keinginan yang bersifat keduniaan dan beribadah secara bersungguh-sungguh kepada Allah SWT. Kebencian terhadap dunia dan

---

[77]Al-Qushayri,*al-Risalah al-Qushayriyyah,* 229.

[78]Al-Muhasibi,*al-Masa'il fi A'mal al-Qulub wa al-Jawarih*, Kaherah: 'Alam al-Kutub, 1929,119-120; Al-Makki,*Qut al-Qulub,*Jil. 1, 396.

[79]Al-Makki,*Qut al-Qulub,*Jil. 1, 399-412.

[80] Seperti dipetik oleh Abdul Aziz Islahi, "Ibn Taymiyyah's Concept of Market Mechanism"dlm *Journal of Research in Islamic Economics,* Jilid 2 (2), 1985, 55-64.

[81] Ibn Khaldun, *The Muqaddimah,* tr. Franz Rosenthal, Vol. 3, New York, 314.

[82] Al-Makki, *Qut al-Qulub,*Jil. 1, 469 dan 471.

berpaling daripadanya menurut al-Makki bukanlah bermaksud membuang dunia sama sekali, malah sebaliknya bermaksud tidak menjadikan duniwi bertahta di hati sehingga menyebabkan manusia hanyut daripada jalan yang ditetapkan oleh Allah. Mereka adalah orang yang hidup di dunia, namun hatinya tertumpu kepada akhirat. Para sufi pada pandangan al-Makki tidak pula melihat seluruh duniawi sebagai perkara yang buruk yang perlu ditinggalkan kerana beliau telah menjelaskan bahawa sesiapa yang bersikap zuhud terhadap dunia dengan mencari dan mengumpulkan harta dunia, tetapi kemudiannya digunakan ke jalan Allah dan berjihad kerana Allah, maka mereka juga digolongkan sebagai ahli zuhud.[83] Antara sifat pemilik zuhud ialah meninggalkan perkara duniawi yang boleh membawa kelalaian, tidak merasa gembira dengan apa yang dimilikinya di dunia, tidak merasa sedih dengan kehilangan, tidak meminta sesuatu yang tidak diperlukan[84] dan pemurah.[85] Dalam hal ini, al-Junayd memaknai zuhud sebagai mengosongkan tangan dari sebarang pemilikan dan mengosongkan hati dari inginkan pemilikan tersebut.[86] Justeru al-Junayd membahagikan zuhud kepada dua kategori iaitu zuhud zahir yang mana pemiliknya menanamkan rasa benci kepada sesuatu yang sudah dimiliki dan tidak pula berusaha untuk mencari sesuatu yang telah hilang; dan zuhud batin yang mana pemiliknya menghilangkan rasa cinta dari hatinya terhadap sesuatu yang dimilikinya.[87] Ahli-ahli ekonomi Islam dari kalangan sufi seperti Ibn Qayyim menekankan pelbagai aspek dan nilai sufi dalam amalan ekonomi. Antara nilai yang perlu diamalkan oleh *homo islamicus* (manusia Islam) ialah mengamalkan sifat zuhud yang bermaksud aktiviti ekonomi adalah bermatlamatkan mencapai keredaan Allah SWT dan mencapai kejayaan di dunia dan di akhirat. Hal ini dapat dicapai melalui pencegahan diri daripada terlibat dengan pemakanan dan pengeluaran barangan yang dilarang seperti arak.[88] Zuhud menurut Ibn Qayyim bukanlah bermaksud menolak perkara-perkara duniawi termasuk kekayaan. Harta benda yang banyak bukan menjadi penghalang kepada seseorang untuk menajdi insan yang warak dalam hidup mereka. Seseorang boleh mempunyai sikap membersihkan diri dan menolak

[83] Al-Makki, *Qut al-Qulub,*Jil. 1, 435.
[84] Al-Makki, *Qut al-Qulub,*Jil. 1, 440.
[85] Al-Makki, *Qut al-Qulub,*Jil. 1, 442.
[86] Al-Qushayri, *al-Risalah al-Qushayriyyah,* 216; al-Fattah Ahmad al-Fawi,*Akidah dan Suluk dalam Tasawuf*, (terj) Basri bin Ibrahim al-Hasani al-Azhari, Johor: Jahabersa, 2001, 183.
[87] Al-Makki, *Qut al-Qulub*, jil. 1, 472.
[88] Joni Tamkin Borhan, "Pemikiran Ekonomi Ibn Qayyim al-Jayziyyah", dlm *Jurnal Usuluddin,* Bil. 25, 2007, 87-99.

perkara-perkara duniawi meskipun ia mempunyai banyak harta kekayaan, dan seseorang juga boleh memiliki sifat zuhud meskipun ia hisup dalam kemiskinan.[89]

Tawakkal merupakan suatu *maqam* yang penting bagi para sufi. Menurut al-Makki tawakkal adalah satu sistem tauhid yang menunjukkanpemiliknya adalah orang menyakini bahawa Allah sahajalah yang bersifat memiliki, menciptakan sesuatu dengan adil dan menurunkan sesuatu dengan kadar yang sepatutnya yang telah ditetapkan kepada setiap hambaNya. Justeru, hakikat tawakkal ialah dengan mengetahui *al-wakil*iaitu Allah.[90] Al-Ghazali juga berpandangan sedemikian.[91] Ini bermakna, tawakkalialah kebergantungan dan keyakinan seseorang sepenuhnya kepada Allah, sabardengan segala dugaanNya,[92] ridhakepadaNya, sentiasa bersangka baik terhadapNya dan sentiasa mengingati kepada hikmatNya terhadap sesuatu yang terjadi dalam kehidupannya.[93] Apabila seseorang hamba itu bertawakkal, mereka akan mengetahui dengan yakin bahawa setiap yang diperolehinya adalah rezeki dan ketentuan daripada Allah[94] yang merupakan salah satu cabang dari Qada' dan QadarNya.[95] Walaupun para sufi menekan soal kebergantungan sepenuhnya kepada Allah SWT, namun mereka tidak pula meninggalkan perbincangan mengenai usaha dan perancangan seperti mencari pekerjaan sebagai sebab untuk mendapatkan rezeki,[96] usaha merawat penyakit untuk sembuh dan usaha untuk memelihara harta agar tidak musnah, namun usaha tersebut dilakukan hanya semata-mata kerana Allah. Menurut al-Makki, tawakkal dalam memperolehi rezeki ialah dengan menyakini bahawa rezeki itu milik Allah S.W.T. sepenuhnya,[97] manusia tidak boleh bergantung sepenuhnya kepada Allah semata-mata tanpa usaha, pekerjaan dan perancangan. Ini kerana kesan tawakkal dapat dilihat apabila adanya unsur usaha dan pergerakannya untuk mencapai sesuatu tujuan. Hal ini dikemukakan oleh al-Makki yang menyatakan manusia sebagai pekerja dan bekerja. Keadaan ini disandarkan kepada sebab untuk memperolehi rezeki seperti manusia sebagai "penyedia

[89] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Madarij al-Salikin,* Vol. 2, Beirut: dar al-Kutub al-'Ilmiyyah,1408/1999, 15-20.
[90] Al-Makki, *Qut al-Qulub*, jil. 2, 3.
[91] Al-Ghazali*, al-Arba'in fi Usul al-Din*, 243.
[92] Al-Makki, *Qut al-Qulub*, jil. 2, 14.
[93] Al-Makki, *Qut al-Qulub*, jil. 2, 5.
[94] Al-Makki, *Qut al-Qulub*, jil. 2, 10.
[95] Al-Makki, *Qut al-Qulub*, jil. 2, 16 dan 17.
[96] Al-Makki, *Qut al-Qulub*, jil. 2, 26.
[97] Al-Makki, *Qut al-Qulub*, jil. 2, 12 dan 13.

makanan" (ÇáÇãäÇ) dan "membajak hasil tuaian" (ÇáÍÑË).[98] Al-Makki berpendapat ada ketikanya usaha mencari rezeki itu adalah fardhu disebabkan beberapa situasi antaranya ialah kerana adanya keluarga, untuk memenuhi keperluan hidup dan untuk memenuhi keperluan dalam melaksanakan yang fardhu.[99]

Konsep Tawakkal dapat dilhat dalam aktiviti pembiayaan dan pelaburan dalam Islam. Akad *al-mudharabah* adalah antara bentuk pembiayaan dan pelaburan yang sangat dianjurkan oleh Islam kerana ia melibatkan pergerakkan modal daripada pemiliknya kepada usahawan untuk melakukan sesuatu pelaburan yang menguntungkan dan pulangan kepada pelaburan ini adalah tidak dijamin oleh usahawan tersebut. Jika berlaku kerugian, ianya akan ditanggung oleh pemilik modal dengan syarat kerugian itu disebabkan oleh keadaan ekonomi secara semulajadi. Sebaliknya jika kerugian itu disebabkan oleh kecuaian usahawan atau salahlakunya, kerugian itu ditanggung oleh usahawan.[100] Isu tawakkal tergambar di sini apabila para pelabur atau pemilik modal merisikokan modal untuk dilaburkan dengan pulangan yang tidak pasti. Apa ayng dilakukan oleh mereka hanya bertawakkal kepada Allah SWT supaya pulangan tersbut berbentuk positif dan membolehkan modal bertambah dan usahawan mendapat bahagian dari keuntungan mengikut perjanjian yang termeterai. Secara tidak langsung bentuk pelaburan yang berisiko ini boleh membangunkan ekonomi Ummah melalui pergerakan modal dan pelaksanaan aktiviti ekonomi yang sebenar.

Redha merupakan *maqam* yang penting dalam *maqamat* sufi. Redha boleh difahami sebagai pertama, apabila manusia tidak membezakan antara pemberian atau sebaliknya yang tidak diberikanoleh Allah kepadanya, dan kedua, ialah apabila hati seseorang manusiaitu tidak gelisah dan tidak berbolak balik pada sesuatu perkara yang ia memilikinya ataupun tidak. Al-Makki menjelaskan berkenaan perkara yang tidak diberikan oleh Allah kepada hambaNya adalah bukan kerana Allah bersifat bakhil atau tidak memakbulkan permintaan hambaNya, tetapi perkara yang terjadi adalah suatu ujian kepadanya kerana Allah sebagai Pencipta yang Maha Berkuasa berhak berbuat demikian kepada makhlukNya.[101] Antara sifat pemilik redha ialah tidak suka mengeluh dengan keadaan, tidak berkata bahawa kefakiran dan kesempitan hidup adalah

[98] Al-Makki, *Qut al-Qulub*, jil. 2, 17.

[99] Al-Makki, *Qut al-Qulub*, jil. 2, 30.

[100] Joni Tamkin Borhan (2004), "The Agent-Manager's Conduct of Mudarabah Contract in Islamic Commercial Law", *Journal of Syariah,* Vol. 12 (1), January 2004, 1-20.

[101] Al-Ghazali,*Ihya' 'Ulum al-Din*, jil. 4, 345.

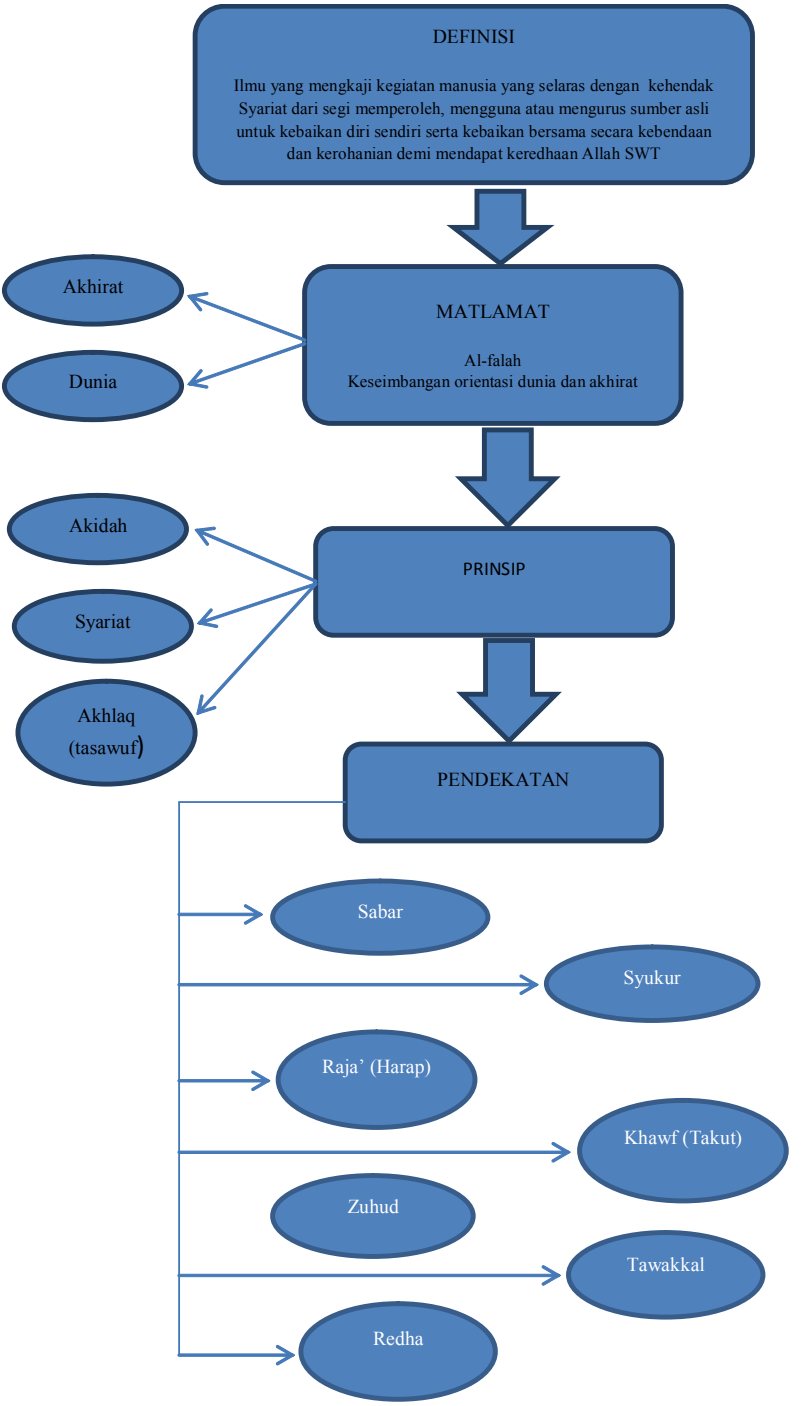
suatu bala, tidak menganggap ujian dan tanggungjawab keluarga adalah suatu bebanan, tidak menganggap bahawa kesungguhan untuk mencapai kepakaran dalam suatu bidang itu adalah halangan dan kesulitan, tidak mudah terpengaruh dengan sesuatu, malah ia memiliki jiwa yang tetap dan hatinya redha menerima dengan akal yang tenang serta sentiasa memohon agar memperoleh kebaikan dan hikmah di sebalik setiap ketetapan yang ditentukan Allah terhadapnya.[102] Dalam aspek ekonomi Islam, konsep ini merujuk kepada matlamat akhir dari amalan ekonomi adalah untuk mendapat al-falah dalam kehidupan di dunia dan di akhirat serta keredhaan-Nya. Hal in merujuk kepada keredhaan manusia Islam (*homo islamicus)* terhadap pemberian rezeki dan sumber-sumber kekayaan di muka bumi ini yang terhad (*limited*) sementara kehendak mereka tidak terhad (*unlimited wants*).[103] Kedua-dua keadaan yang berlawanan ini menjadikan masalah manusia dalam ekonomi sentiasa berterusan iaitu untuk terus mendapatkan kekayaan semaksimum mungkin. Sifat redha yang dianjurkan ini diandaikan masalah-masalah asas dalam kerangka ekonomi Islam berada di tahap minimum atau tiada langsung.

## Penutup

Kajian awal mengenai ekonomi sufi ini menjelaskan bahawa wujudnya pertalian yang amat erat antara kehidupan spiritual Islam yang tertuang dalam disiplin ilmu tasawwuf dengan kehidupan muamalah manusia yang diperincikan dalam disiplin ekonomi Islam. Umumnya pemikiran ekonomi sufi adalah mendasari definisi, matlamat, prinsip dan pendekatannya yang merangkumi *maqam* sabar, syukur, raja', khawf, zuhud, tawakkal dan redha. Ia boleh digambarkan melalui rajah 2 di bawah:

[102] Al-Makki (1997), *op.cit*., jil. 2, hlm. 66.
[103] Mannan, *op cit.,* 4.

**Rajah 2: Pemikiran Ekonomi Sufi**



# TASAWUF HIJAU
# Doktrin Para Sufi Tentang Kearifan Ekologis

**Bambang Irawan**

## Pendahuluan

Tasawuf merupakan ajaran-ajaran tentang cara seseorang dekat dengan Tuhannya. Doktrin-doktrin tasawuf sejauh ini belum banyak membahas tema-tema hubungan manusia dan lingkungan. Sebut saja konsep Makrifah, *Mahabbah, Zuhud, Uzlah* yang sangat dikenal dalam dunia tasawuf perlu diperluas kapasitasnya dari yang semula diarahkan hanya kepada Allah diperbesar dengan mengarahkan fokusnya juga terhadap lingkungan. Mengembangkan tasawuf yang berbasis lingkungan dan merumuskannya ke dalam kerangka-kerangka yang lebih sistematik merupakan sebuah keniscayaan. Pengembangan tasawuf lingkungan kini bisa menjadi suatu pilihan penting di tengah krisis-krisis ekologis secara sistematis oleh keserakahan manusia dan kecerobohan penggunaan teknologi.[1]

Lingkungan sebagai ciptaan Tuhan adalah sesuatu yang dipandang suci.[2] Dengan kata lain, perilaku manusia terhadap alam lingkungannya merupakan manifestasi dari kedekatan seseorang dengan Tuhannya.[3] Dengan demikian, menjaga alam dan memelihara lingkungan sama halnya dengan menjaga dan memelihara kehidupan di alam, dan hukumnya wajib bagi siapapun

---

[1] Lihat Mulyadi Kartanegara, *Titik Balik Peradaban; Pengaruh Mistisime atas Fisika Baru*, dalam *Jalan Paradoks; Visi Baru Frithjof Capra tentang Kearifan dan kehidupan Modern*, ed. Agus Purwadianto, et.all. (Jakarta: Teraju, 2004), h. 145

[2] "Dan Kami telah menghamparkan bumi dan menjadikan padanya gunung-gunung dan Kami tumbuhkan padanya segala sesuatu menurut ukuran. Dan Kami telah menjadikan untukmu di bumi keperluan-keperluan hidup, dan (Kami menciptakannya pula) makhluk-makhluk yang kamu sekali-kali bukan pemberi rezeki"Dan Kami telah menghamparkan bumi dan menjadikan padanya gunung-gunung dan Kami tumbuhkan padanya segala sesuatu menurut ukuran. Dan Kami telah menjadikan untukmu di bumi keperluan-keperluan hidup, dan (Kami menciptakannya pula) makhluk-makhluk yang kamu sekali-kali bukan pemberi rezekikepadanya." (QS. 15 : 19-20)

[3] Lihat Abu-Sway, Mustafa. *Towards an Islamic Jurisprudence of the Environment: Fiqh al-Bi'ah fil Islam,* http://homepage.iol.ie/~afifi/Articles/environment.htm (Februari, 1998).

seperti wajibnya mendirikan sholat, membayar zakat, berpuasa dibulan romadhan dan berhaji. Islam merupakan agama yang amat peduli lingkungan (eco-friendly), baik lingkungnan alam maupun lingkungan sosial.

Menyandingkan tasawuf dengan ekologi menyadarkan kita akan pentingnya kesinambungan alam ini dengan keanekaragaman hayatinya, didasarkan pada paham kesucian alam, alam adalah tanda/ayat serta berkah dari Tuhan untuk manusia.[4] Para sufi, disamping mempraktekkan dan mengajarkan tentang kesucian hati juga memiliki konsep-konsep yang berkaitan dengan alam atau lingkungan. Alam sebagai cermin dari Pencipta (Allah) adalah gagasan yang muncul dari kaum sufi. Kehidupan para sufi sangat akrab dengan lingkungan. Hal ini misalnya ditujukkan dari cerita-serita sufi yang tidak berani mencabut atau menyakiti satu helai rumput sekalipun. Usaha mewujudkan tasawuf yang berkesadaran bumi menjadi keharusan. Perubahan cuaca sudah dapat kita rasakan setiap hari. Iklim yang semula datang dalam siklus yang teratur tiba-tiba datang tanpa bisa diprediksi. Banjir tidak terbendung, badai datang mengancam. Para petani bingung hendak menanam apa. Bencanapun datang silih berganti.

Penulis akan mengeksplorasi pandangan dan prinsip para sufi terkait kearifan ekologis yang dengannya kita dapat belajar bagaimana seharusnya sikap kita dalam mengapresiasi alam. Tasawuf merupakan ajaran-ajaran tentang cara seseorang dekat dengan Tuhannya. Lingkungan sebagai ciptaan Tuhan adalah sesuatu yang dipandang suci. Dengan kata lain, perilaku manusia terhadap alam lingkungannya merupakan manifestasi dari kedekatan seseorang dengan Tuhannya.

## Krisis Lingkungan Cermin Krisis Spiritual

Sikap manusia terhadap alam dan lingkungan berkorelasi dengan pandangan spiritualnya. Perusakan lingkungan, pembakaran hutan, penebangan pohon

[4] Sekarang ini banyak muncul karya-karya tentang konservasi lingkungan berbasis agama atau spiritual. Antara lain karya Christopher Key Chapel & Mary Evelyn Tucker, *Hinduism and Ecology* (Cambridge: Harvard University Press, 2000); L. Kaveh Afrasiabi, "*Toward an Islamic Ecotheology*" dalam Richard C. Foltz (ed.), *Worldview, Religion and the Environment: A Global Anthology* (Belmont, Calif.: Wadsworth Thomson, 2002);Richard C. Foltz, Frederick Denny, and Azizan Baharuddin, *Islam and Theology: A Bestowed Trust,* (Harvard: Harvard University Press, 2003); Mustafa Abu-Sway, *Towards an Islamic Jurisprudence of the Environment: Fiqh al-Bi'ah fil Islam,* http://homepage.iol.ie/~afifi/Articles/environment.htm, Mary Evelyn Tucker & John A. Grim (Ed.), *Worldviews and Ecology: Religion, Philosophy, and the Environment* (New York: Orbis Book, 1994).

secara liar, dan eskploitasi kekayaan alam secara besar-besaran merupakan potret buram negeri kita yang dapat disaksikan dimana-mana. Kerusakan lingkungan kini sudah menjadi gejala umum hampir seluruh kawasan di Indonesia, bahkan dunia. Banjir, tanah longsor, polusi, asap, terbatasnya persediaan air, ketidakmenentuan cuaca sering kali terjadi akhir-akhir ini. Alam yang mulanya bersahabat dengan manusia, bahkan diperuntuhkan untuk manusia dalam batas-batas tertentu, justru kini bersifat destruktif dan menjadi ancaman sangat serius bagi kehidupan manusia. Semua krisis tersebut adalah akibat dari krisis spiritual dan krisis perkenalan kita dengan Tuhan yang terkait dengan dimensi kepercayaan dan makna hidup.Bencana alam akibat krisis lingkungan yang silih berganti, sesungguhnya merupakan peringatan bagi segenap manusia untuk mereoreintasi hidup mereka yang terus saja merusak alam. Semua itu terjadi karena perilaku manusia-manusia yang tidak bertanggung jawab.

Menurut Fritjof Capra (1996),[5] krisis global yang sedang dihadapi dunia merupakan akibat dari cara pandang manusia dan keserakahan manusia terhadap alam, apakah keserakan karena kemiskinan, kebodohan atau keserakahan untuk menghimpun kekayaan yang banyak. Demikian pula tidak difungsikannya perangkat nilai transendental dalam diri manusia untuk dijadikan sebagai acuan moral dalam hidup.

Kepedulian umat beragama terhadap lingkungan amat tergantung pada bagaimana aspek-aspek ajaran agama mengenai lingkungan disajikan dan dieksplorasi oleh para umatnya terutama ulama dengan bahasa serta idiom-idiom modern dan ekologis.[6] Selain menjadi topik pembahasan dalam filsafat Islam, hubungan manusia, Tuhan dan alam juga banyak dielaborasi oleh tokoh-tokoh sufi. F. Meier banyak meneliti berbagai sikap dan pandangan kaum sufi terhadap alam.[7]

Harvey Cox menunjuk adanya proses de-sakralisasi alam, sebuah proses yang sudah dimulai sejak ratusan tahun yang lalu. Para pemikir Yunani, Demokritos

---

[5] Fritjof Capra, *The Web of Life,* (London: Harper Collins, 1996) h. 4-6.

[6] Mary Evelyn Turner mengatakan, "Sekarang kita membutuhkan etika dan nilai-nilai untuk memperkuat Hukum dan Undang-undang di bidang pelestarian lingkungan". Lihat May Evelyn Turner, *Hinduism and Ecology* (Cambrigde: Harvard University Press, 2000), h. 12

[7] F. Meier, *The problem of Nature in the Esoteric Monism of Islam'* dalam *Spirit And Nature*; papers from The Eranos Year books, diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris oleh R. Mannheim (Princeton, 1954), h.203 dan Nasr, *Islamic Life and Thought*, khususnya dalam bab 19.

dan Leusipus menggambarkan alam sebagai sekedar atom-atom yang mengelilingi kekosongan. Pandangan ini adalah benih sekularisasi terhadap alam. Tidak ada unsur kesucian di dalam alam.[8] Proses sekulerisasi berkembang pesat dengan munculnya berbagai tokoh pemikir diberbagai disiplin ilmu, seperti astronomi, biologi, psikologi, sosiologi, kosmologi[9] dan ilmu-ilmu lainnya yang telah meminggirkan peran agama dalam setiap teori mereka.

Salah satu akibat dari sekularisasi pengetahuan di era modern dan munculnya saintisme adalah ketidakharmonisan dan ketidakseimbangan hubungan antara Tuhan, alam dan manusia. Ketidakseimbangan ini telah mengakibatkan apa yang sekarang dikenal dengan krisis lingkungan (*environmental crisis*), yang dalam pembahasan lebih ilmiah-filosofis disebut juga krisis ekologi (*ecological crisis*). Sebuah krisis global yang memiliki arti sesungguhnya karena menyangkut hajat seluruh penghuni bumi tanpa kecuali, yang lintas agama, negara, etnis, ideologi, dan budaya.

Ketidakseimbangan tersebut tidaklah terjadi secara alami, atau sesuai dengan tatanan kosmos yang sudah terbentuk seperti apa adanya. Bagi para ilmuan yang menyadari tantang kritisnya lingkungan hidup hari ini diketahui bahwa penyebab munculnya kerusakan, kehancuran, dan krisis dalam lingkungan adalah berkaitan dengan persepektif dan pengetahuan manusia tentang Tuhan, alam dan manusia itu sendiri yang mengabaikan semua unsur filosofis, budaya, dan kerangka spiritual yang mengurangi tingkat kebenaran dan membatasi ruang lingkup pengetahuan manusia dan tingkat eksistensi hanya kepada pengetahuan sensasional dan segala sesuatu yang bersifat material. Pandangan tersebut secara perlahan telah menghilangkan kehidupan jiwa, tujuan, harapan, kebahagiaan, dan kesucian dan hanya berporos pada pandangan dunia humanisme, antroposentirisme, materialisme, utilitarianisme, dan kapitalisme.

---

[8] Harvey Cox menulis, "Orang sebelum masa sekuler hidup dalam hutan-hutan yang mempesona.Mereka merasakan di setiap lembah, sungai, celah gunung dan semak belukar dipenuhi dengan roh."selanjutnya lihat Harvey Cox, *The Secular City*, (New York: the Macmillan Company, 1966).

[9] Mulyadi Kertanegara menjelaskan bahwa proses sekulerisasi ilmu terjadi di Barat setelah gerakan Renaissans (abad 14). Beberapa abad sebelumnya (abad 12 dan 13) keserjanaan Barat sangat dipengaruhi oleh keserjanaan Islam, khususnya dalam bentuk penerjemahan karya-karya ilmiah dan filosofis Islam ke dalam bahasa Latin dan Ibrani.Oleh sebab itu ilmu yang dikembangkan masih bersifat religius atau paling tidak disemangati oleh religiusitas yang tinggi. Selanjutnya lihat Mulyadi Kartanegara, *Pengantar EpistemologiIslam*, (Bandung: Mizan, 2003), h. 121. Mulyadi jugamenjelaskan dengan detail teori berbagai tokoh dan ilmuan yang dianggap sebagai awal terjadinya sekulerisasi ilmu tersebut. Lihat juga Mulyadi Kartanegara, *Integrasi Ilmu; Sebuah Rekonstruksi Holistik*, (Bandung Mizan, 2005).

Pandangan dunia modern, yang dalam satu pengertian merupakan hasil, dan dalam pengertian lain merupakan sebab utama krisis perjumpaan manusia dan alam di masa sekarang, dengan sendirinya telah tersekulerkan. Dan pengetahuan tentang alam yang tersekulerkan ini telah terputus dari visi tentang Tuhan di alam yang kemudian diterima sebagai satu-satunya bentuk pengetahuan yang sah. Dan oleh karena itu, bahwa harmoni antara manusia dan alam telah dihancurkan, merupakan sebuah fakta yang telah diakui oleh sebagian orang. Namun, tidak setiap orang yang menyadari bahwa ketidakseimbangan tersebut disebabkan oleh hancurnya harmoni antara mnusia dan Tuhan.

## Konsep Sufi Tentang Alam

Sebelum istilah ekologi sepopuler sekarang ini, Seyyed Hossein Nasr[10] menegaskan tentang perlunya merengkuh kembali spiritualitas bagi manusia modern untuk mengatasi krisis lingkungan.Nasr mengatakan bahwa krisis ekologis dan pelbagai jenis kerusakan bumi yang telah berlangsung sejak dua abad yang lalu berakar pada krisis spiritual dan eksistensial manusia modern.[11] Dalam beberapa karyanya seperti :*Islam and the plight of Modern Man* (1975), *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines* (1978), *Religion and the Order of Nature* (1996), *Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man* (1997), Hossein Nasr menjelaskan sebab-sebab utama munculnya krisis lingkungan pada peradaban modern seraya menekankan pentingnya perumusan kembali hubungan manusia, alam dan Tuhan yang harmonis berdasarkan spritualitas dan kearipan perenial.

Nasr menjelaskan bahwa dalam pandangan modernisme, kosmos atau alam hanyalah kumpulan benda mati, materi yang tidak bernyawa, tidak

[10] Lahir di Teheran, Iran, tahun 1933 dari keluarga tradisional penganut Syi'ah ortodoks. Ia memperoleh Gelar B.Sc. dalam bidang Fisika di Massachusetts Institute of Technology (MIT). Kemudian ia mengambil Jurusan Geologi dan Geofisika di Univ. Harvard untuk gelar MA dan Ph.D-nya dengan disertasi yang sangat gemilang berjudul *An Introduction to Islamic cosmological Doctrines*.

[11] Seyyed Hossein Nasr mengatakan bahwa Barat telah menjadi pemuja ilmu dan teknologi, sehingga tanpa disadari integritas kemanusiaannya telah tereduksi dan terperangkap pada jaringan sistem rasionalitas teknologi yang sangat tidak manusiawi. Dalam konteks ini, Nasr menggunakan dua istilah pokok yaitu *axis* dan *rim* atau *center* dan *periphery*. Menurutnya manusia modern telah berada di pinggiran (*rim/periphery*) eksistensinya dan bergerak menjauhi pusat (*center/axis*) eksistensinya. Selanjutnya lihat, *Islam and Plight of Modern Man*,.h.4

berperasaan dan tak bernnilai apa-apa, kecuali hanya nilai kegunaan ekonomis. Alam telah diperlakukan oleh manusia layaknya pelacur yang dieksploitasi tanpa rasa kewajiban bertanggung jawab terhadapnya.[12]

Ia juga menjelaskan bahwa bumi kita sedang berdarah-darah oleh luka-luka yang dideritanya akibat ulah manusia yang sudah tidak lagi ramah padanya. Pandangan sekuler dan ilmu pengetahuan serta teknologi yang tercerabut dari akar-akar spiritualitas dan agama, membuat bumi kian mengalami kritis dan terus menghampiri titik kehancurannya. Karena itu, peran agama untuk membantu mengatasinya merupakan sesuatu yang krusial.[13] Menurutnya nilai-nilai agama dan kearifan-kearifan moral sangat diperlukan untuk merawat keseimbangan alam dari situasi *chaos.*[14] Ajakan Nasr mengisyaratkan agar umat Islam juga memberikan kontribusi pemikirannya dalam masalah pelestarian lingkungan. Ini berarti umat Islam ditantang untuk menggali rumusan konsep-konsep utama tentang pelestarian alam dalam bentuk karya-karya dan selanjutnya dipraktikkan sebagai pegangan moral dalam kehidupan.

Hossein Nasr menganjurkan untuk melakukan resakralisasi alam semesta (*resaclization of Nature*). Menurut Nasr, kita perlu membangun kosmologi baru yang berbasis tradisi spiritualitas agama yang sarat makna dan kaya kearifan. Agama pada gilirannya dapat memberi visi, inspirasi dan motivasi bagi pemerhati lingkungan untuk mengkonstruksi etika lingkungan sebagaimana juga program-program konservasi alam lainnya.[15] Dalam pandangan Nasr,

---

[12] Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature, The spiritual Crisis of Modern Man,* (George Allen & Unwin, Ltd. London, 1976), h.18. Lihat Juga Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and The Sacred*, (New York; State University of New York Press, 1989), h.45.Mengenai sejarah hubungan alam dan manusia, Sorjani melakukan pemetaan hubungan tersebut dalam tahapan mulai dari zaman batu, masyarakat pemburu, masyarakat industri dan masyarakat warga bumi. Perkembangan masyarakat dari zaman batu sampai dengan masyarakat industri, menunjukkan pergeseran yang semakin merusak alam. Bahkan sekarang manusia berada dalam tahapan yang paling merusak dan mengeksploitasi alam yang disebabkan proses industrialisasi dan *worldview* yang serba antroposentirs. Selanjutnya lihat Sorjani, *Lingkungan Hidup(The Living Environment)*, (Jakarta: Yayasan Institut Pendidikan dan Pengembangan Lingkungan (IPPL), 2005) dan Sony A. Keraf, *Etika Lingkungan*, (Jakarta; Buku kompas, 2002).

[13] Seyyed Hossein Nasr, *Religion and the Order of Nature* (New York: Oxford Univbersity Press, 1996), h. 3

[14] Seyyed Hossein Nasr, *Religion and the Order of Nature..,* h. 29.

[15] Sekarang ini banyak muncul karya-karya tentang konservasi lingkungan berbasis agama atau spiritual. Antara lain karya Christopher Key Chapel & Mary Evelyn Tucker, *Hinduism and Ecology* (Cambridge: Harvard University Press, 2000); L. Kaveh Afrasiabi, "*Toward an Islamic Ecotheology*" dalam Richard C. Foltz (ed.), *Worldview, Religion and the Environment: A Global Anthology* (Belmont, Calif.: Wadsworth Thomson, 2002);

membangun etika lingkungan tanpa wawasan spiritual terhadap kosmos adalah tidak mungkin sekaligus tidak berdayaguna.

Menurut pandangan Nasr, krisis ekologis dan pelbagai jenis kerusakan di Bumi yang telah berlangsung sejak beberapa abad yang lalu berakar pada krisis spiritual dan eksistensial manusia modern. Manusia modern, lanjut Nasr, telah mendesakralisasi alam, sehingga alam menjadi sesuatu tanpa makna. Alam telah dipandang sebagai sesuatu yang harus digunakan dan dinikmati semaksimal mungkin. Nasr mengibaratkan, bukannya seperti seorang perempuan yang menikah, di mana laki-laki mendapat kebaikan dan sekaligus memikul tanggung jawab, maka alam, bagi manusia modern, telah menjadi seperti seorang pelacur –dimanfaatkan namun tanpa ada arti kewajiban dan tanggung jawab terhadapnya. Secara umum, pandangan manusia modern mengenai alam merupakan cara pandang yang berdasarkan pada pengabaian terhadap metafisika, dan secara lebih khusus, karena kegagalan untuk mengingat adanya hirarki wujud dan pengetahuan.

Dalam keadaan seperti itu, menurut Nasr, tidak ada pilihan lain kecuali dengan merubah cara pandang kita yang melakukan apa yang ia sebut resakralisasi alam semesta (*resacralization of Nature*). Dan resakralisasi alam semesta ini tidak mungkin terjadi jika tidak melakukan resakralisasi pengetahuan (*resacralization of knowledge*) terlebih dahulu.Karena akar dari segala bentuk ketidakharmonisan dan ketidakseimbangan berakar pada pengetahuan yang sudah terputus dari sumbernya, yaitu Tuhan. Dan Resakralisasi pengetahuan ini sebagai pengganti dari cara pandang yang merusak.

Menurut Ikhwan al-Shafa, manusia adalah alam kecil (mikrokosmos) sedangkan alam adalah manusia besar (makrokosmos). Sama seperti alam yang tercipta melalui gambaran nama-nama Tuhan yang terjaga di lawh mahfudz, maka manusia juga merupakan ikhtisar dari lawh *mahfudz tersebut*.

Dengan menyatakan manusia adalah alam kecil (mikrokosmos) dan alam adalah menusia besar (makrokosmos)yang merupakan manisfestasi langsung dari nama-nama Tuhan, memiliki arti yang signifikan terhadap cara pandang dan hubungan antara Tuhan, alam dan manusia. Jika mansuia sebagai mikrokosmos tercipta dari paduan dua substansi sekaligus, yaitu tubuh jasmani dan substansi sederhana yang bersifat rohani yang memilik daya kreatif, maka demikian juga alam semesta sebagai makrokosmos. Keserupaan tersebut digambarkan sebagai berikut:

> "Bentuk tubuh manusia bagaikan Bumi, tulangnya bagaikan gunung, sumsumnya bagai barang tambang, rogga perutnya bagai samudera,

> ususnya bagai sungai, urat-uratnya bagai anak sungai, dagingnya bagai tanah, rambutnya bagai tetumbuhan, tampat tumbuhnya rambut bagai daratan yang subur, wajahnya seperti bagian depan bangunan, punggungnya bagai reruntuhan, bagian wajahnya bagai arat barat, dan bagian punggugnya bagai arah timur, sisi kanannya bagai arah selatan, dan sisi kirinya bagai arah utara, nafasnya seperti angin, bicaranya seperti petir, suaranya bagai gemuruh dan tawanya bagai terang di siang hari, tangisnya seperti hujan, sedih-sengsaranya bagai gelap malam, tidurnya seperti mati, dan jaganya bagai hidup, masa kecilnya ibara musim semi, masa remajanya bagai musim panas, masa dewasanya (30-50) bagai musim gugur, dan masa tuanya bagai musim dingin, tindak tanduknya bagai aktivitas bintang-bintang, lahir-hadirnya ibarat waktu terbit, mati-raibnya bagai saa senja, stabilitas kodisi dan aktivitasnya bagai stabilitas bintang-bintang, absen dan kemundurannya seperti surutnya bintang-bintang, sakitnya bagai bintang-bintang yang terbakar, bimbang ragunya seperti gerak bitang-bintang yang terhenti, meningkatnya pangkat dan kemuliaan manusia ibarat meningginya bintang-bintang di orbit dan arah terbitnya, menggauli istrinya bagai pertemuan bintang-bintang, kehamonisannya bagai hubungan antar bintang-bintang, perceraiannya bagai keterberaiannya, dan isyaratnya bagai kontrolnya."[16]

Konsep Sufi tentang alam meliputi banyak aspek. Tapi di sini saya hanya akan mendiskusikan tiga ciri yang paling relevan dengan topik kita yaitu: (1) alam sebagai Barakah, (2) alam sebagai Ayat (simbol) dan (3) alam sebagai tangga (mi'raj) menuju langit.[17]

## Alam sebagai Barakah

Ketika kita meperhatikan alam, biasanya kita tidak secara langsung menyadarinya sebagai berkat. Hanya setelah kita merenung sejenak akan apa arti alam bagi kita, maka kita kemudian menyadari betapa besar sungguh sehingga tanpa alam kita tidak akan mampu hidup bahkan sesaat saja dari hidup kita. Tiba-tiba kita akan terperangah oleh berkah alam yang tak terhitung

---

Richard C. Foltz, Frederick Denny, and Azizan Baharuddin, *Islam and Theology: A Bestowed Trust,* (Harvard: Harvard University Press, 2003); Mustafa Abu-Sway, *Towards an Islamic Jurisprudence of the Environment: Fiqh al-Bi'ah fil Islam,* http://homepage.iol.ie/~afifi/Articles/environment.htm, Mary Evelyn Tucker & John A. Grim (Ed.), *Worldviews and Ecology: Religion, Philosophy, and the Environment*(New York: Orbis Book, 1994).

[16] *Rasail Ikhwan al-Shafa*, h. 466-467, Jil. II

[17] Mulyadhi Kartanegara, *Mengislamkan Nalar: Sebuah Respon Terhadap modernitas,* Jakarta: Erlangga, 2007, hal. 155

banyaknya yang telah alam karuniakan kepada kita, yang memungkinkan kita untukm melakukan aktivitas kita sehari-hari. Dengan berbagai jenis tumbuhan dan hewan alam memberi kita nutrisi yang kita butuhkan untuk menopang hidup kita. Dari mereka kita dapat mengkonsumsi sayur-sayuran, daun-daunan, buah-buahan, daging dan minuman susu segar. Demikiam juga, alam memberi kita udara, air, api, dan tanah yang kesemuanya sangat vital bagi kelangsungan hidup kita.

Selain itu, Tuhan telah memberi kita melalui alam sinar matahari, yang tanpanya tidak ada pohon yang akan tumbuh, tak ada hewan bisa hidup dan pada gilirannya tak akan ada manusia yang pernah akan hidup di Planet ini. Singkat kata, alam telah begitu dermawan kepada kita, dan karena itu kewajiban kita untuk berterima kasih kepadanya dan Penciptanya, dengan cara memberinya respek dan memperlakukannya dengan semua kelembutan dan kebaikan. Sesungguhnya manusia telah diperlakukan baik oleh alam maupun oleh Tuhan dengan cara yang sangat istimewa. Dan Tuhan sendiri yang mengatakan bahwa Ia telah menciptaka semua yang ada di muka bumi untuk manusia. Dan Ia telah menundukan matahari dan bulan juga untuk kepentinga manusia. Singkat kata, kita dapatkan pada alam karunia yang melimpah dan nikmat yang tak terhitung banyaknya yang telah Tuhan berikan kepada kita, sehingga "apabila kita ingin menghitungnya niscaya tidak akan mampu melakukannya".

Dari apa yang telah kita diskusikan diatas kita tahu betapa intim sesungguhnya hubungan yang telah terbina antara alam dan manusia, semacam hubungan yang hanya "orang yang tak sensitif yang dapat memutuskan keduanya." Islam, dengan cara menolak memisahkan manusia dengan alam sepenuhnya, telah memelihara pandangan integral tentang alam semesta dan melihat dalam urat nadi tatanan kosmik dan alamiah aliran barakah Ilahi.

Sebagai bagian dari alam, manusia, menurut para sufi, menempati sebuah tempat (posisi) yang sangat istimewa di dalam keseluruhan tatanan alam dan kosmik. Ia dipandang sebagai "tujuan ahkir penciptaan", dan juga sebagai wakil Tuhan (Khalifah) dimuka bumi. Dan karena alasan tersebut maka manusia telah diberikan hak untuk mengelola alam, tetapi hanya sejauh atap berkat bentuk teomorfiknya (Theomorphik make up), dan bukan sebagai pemberontakan melawan langit, sebagaimana perlawanan banyak manusia modern terhadap Tuhan. Manusia juga memiliki hubungan yang dekat dengan alam. Menurut para sufi, manusia adalah saluran berkat Tuhan (barakah) bagi alam, yakni melalui partisipasinya yang aktif dalam dimensi spiritual alam. Ia adalah mulut lewat jasad alam bernafas dan hidup.

Dari diskusi diatas kita akhirnya menyadari betapa sangat penting sesungguhnya peranan yang dapat dimainkan manusia baik dalam memperbaiki hubungannta dengan alan atau menghancurkan dan mengganggu keseimbangannya. Demikian dekatnya, sehingga apapun keadaan batin manusi, hal itu akan mempengaruhi tatanan lahiriah alam dan menjelaskan mengapa ketika keadaan batin manusia berubah menjadi gelap dan rancu, alam juga berubah dari harmoni dan keindahan menjadi ketidakseimbangan dan kekacuan. Namun, agar kita mampu memahami keadaan alam, kita harus menyelami kadalaman batin diri kita sendiri dan berhenti berada hanya pada bagian tepi dari wujud. Manusia hidup hanya dipermukaan wujudnya hanya bisa memahami alam sebagai sesuatu untuk digunakan dan ditundukan. Disini kita bisa memahami peranan penting yang dapat dimainkan oleh orang-orang kontemplatif dan salih (saintly). Mereka adalah pelita yang menyinari alam dan menjaganya tetap hidup, karena andaikan tidak ada lagi orang-orang yang berkontemplasi dan para orang suci, maka alam akan kehilangan cahaya yang menyinarinya dan udara yang menyebabkannya hidup.

Dalam pandangan/perspektif sufi, alam tidak akan pernah menjadi semata objek-objek yang mati untuk mengabdi manusia. Alam adalah sebuah wujud hidup yang mampu mencinta dan dicinta dan antara keduanya (manusia dan alam) dapat muncul cinta dan pemahaman timbal balik. Dari sini kita dapat mempelajari hubungan yang terjalin antara manusia dan alam; apapun yang manusia lakukan akan merefleksi pada alam. Kini, tergantung pada kita apakah kita akan terus melakukan kerusakan terhadap alam atau menciptaka kedamaian dan keserasian antara keduanya. Tuhan telah memberi kita, sebagai khalifah, untuk mengelola alam, dengan cara yang bertanggungjawab karena kita, pada waktu yang sama adalah tuan dan sekaligus pelindung alam.

## Alam sebagai Ayat (Simbol)[18]

Islam tidak pernah melihat alam sebagai sebuah realitas independen yang tidak punya hubungan apapun dengan realitas-realitas lain yang lebih tinggi. Sebaliknya, Islam memandang alam sebagai tanda-tanda Tuhan, sang

[18] *Ayat* (**ÂíÉ**, **Ì**: **ÂíÇÊ**) bisa mengandung pengertian firman Allah swt dan alam, karena keduanya adalah perlambang yang menunjukkan makna-makna. Atas dasar ini, Ian Smith mengatakan bahwa semiotika (ilmu tentang petanda) Islam memiliki aspek yang luas, internal dan eksternal (Ian Richard Netton, *Allah Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology, and Cosmology* [Inggris: Curzon Press, 1989], hlm. 321).

realitas sejati. Sementara manusia modern cenderung melihat alam dari aspek fisik dan kualitatifnya, para sufi melihatnya sebagai simbol yang mengisyaratkan pada realitas-realitas yang lebih tinggi. Alam adalah cermin universal yang memantulkan apapun yang ada di dunia-dunia atas, sebuah panorama simbol yang luas, yang berbicara kepada manusia dan memiliki makna baginya. Dalam konteks inilah kadang-kadang sufi menyebut alam sebagai bayangan. Abu Bakr Siraj al-Din menyatakan, "Tak ada satupun di alam yang lebih dari sekedar bayangan. Bahkan jika ada sebuah dunia tidak memberi bayang dari atas, maka dunia dibawahnya akan musnah atau sirna seketika, karena tiap dunia dalam ciptaan ini tidak lenbih dari sebuah jaringan bayang-bayang (*the tissue of shadows*) yang secara keseluruhannya tergantung pada arketip-arketip dunia diatasnya.

Pertanyaannya sekarang, bagaimana kita kemudian memahami realitas-realitas yang lebih tinggi ini, yang disimbolkan oleh alam yang kita miliki ini? Tentu kita telah belajar banyak tentang alam dari karya-karya ilmiah bahkan filosofis. Tetapi "Ilmu-ilmu skolastik" ini, menurut sufi, tidak berbicara apa-apa tentang dunia-dunia ghaib. Rumi (w.1273) mengatakan:

> Sekalipun anda yakin pada kekuatan pengetahuan ilmiah (skolastik), tapi ia tidak akan membuka mata batinmu pada wujud-wujud ghaib (diatas sana).

Untuk membuka mata bathin kita membutuhkan jenis lain dari pengetahuan yang tidak diajarkan disekolah-sekolah dan tidak pula dapat diakses melalui buku-buku atau laboratorium, tetapi pengetahuan yang mencoba memahami kebenaran yang terletak diluar pemahaman manusia biasa, atau kesadaran akan dunia yang ghaib, yang merupakan satu-satunya aspek yang real dan abadi dari wujud.

Dan ini adalah semacam pengetahuan yang diterima melalui pewahyuan sepiritual dari dunia Illahi, malalui pembukaan hati seseorang. Rumi berkata, "setiap manusia yang gerbang hatinya dibuka, akan melihat matahari (kebenaran) dari arah manapun". Ia adalah wahyu (penyingkapan), baik dalam arti al-Qur'an yang tercatat (*al-Qur'an al-Tadwini*) maupun al-Qur'an ciptaan (al-Qur'an al-Takwini), yang mengandung "ide-ide" atau arketip dari segala sesuatu. Pewahyuan kepada manusia tidak bisa dipisahkan dari wahyu kosmik yang juga merupakan sebuah buku Tuhan. Meskipun begitu, pengetahuan yang intim, menurut para sufi, tergantung pada pengetahuan tentang makna bathin dari naskah suci atau penafsiran Hermenentik (ta'wil). Adapun kunci pada makna bathin dari sesuatu terletak pada ta'wil, yaitu pada penerobosan dari makna lahiriah (zhahir) ke makna bathiniyah (bathin) al-Qur'an.

Namun, para sufi mengingatkan bahwa tidak semua orang memiliki akses pada makna-makna esoterik ini, dan justru karena alasan inilah maka Abu Hamid al-Ghazali (w.1111) menasehati kita bahwa penafsiran esoterik dari al-Qur'an jangan diberikan kecuali pada mereka yang telah mengalami kemajuan pada jalan perkembangan sepiritual dan betul-betul mampu/ berkemampuan untuk memahami aspek bathin al-Qur'an, yang tidak lain daripada para wali atau sufi sendiri.[19]

Isma'il R. al-Faruqi dalam *Tawhid: Its Implication for Thought and Life* yang menjelaskan tentang implikasi *tawhid* dalam pemikiran dan kehidupan. Oleh karena itu, bukan hanya persoalan "sekularisasi" fenomena-femomena alam di satu sisi, melainkan juga kesadaran tentang alam sebagai *mediator*, sebagai "petanda" (ayat) kebesaran Tuhan.[20]

## Alam sebagai *Mi'raj* (Tangga)

Bagi banyak sufi, tidak cukup jika mereka berhenti pada ajaran teoritis tapi harus bergerak pada peristiwa sejati jiwa. Itu berari bahwa seseorang harus menyeberangi seluruh teluk atau jurang yang memisahkan kepastian ilmu-ilmu teoritis (ilmu al-Yaqin) dan kepastian dari pengetahuan gnostik yang terhayati dan terealisir secara personal (haqq al-Yaqin). Dari lubuk alam yang dalam manusia harus berusaha mengatasi alam, dan alam sendiri, sebagai tangga dapat bertindak sebagai penopang dalam proses ini, asal saja manusia dapat belajar merenungkannya.

Dari dorongan untuk mentransenden alam dan juga untuk menyeberangi jurang antara pengetahuan teoritis dan pengetahuan yang terealisir-diri (*self-realized knowledge*), maka ide tentang "spiritual voyage (pengembaraan/ pengacungan spiritual)" muncul kepermukaan dalam begitu banyak karya-karya mistik dan filosofis. Dalam karya-karya ini, baik para sufi maupun filosof mengungkapkan secara simbolis dan indah pelajaran mereka sendiri kedunia-dunia spiritual. Dan ini bukan berarti hanya sekedar cerita-cerita fiktif, tapi merupakan refleksi-refleksi dari perjalanan spiritual mereka sendiri kepada realitas sejati (al-Haqq). Salah seorang filosof yang menuliskan perjalanan spiritualnya dengan cara ini adalah Ibn Sina (w.1037), dalam karya naratif (*visionary recital*)-nya *Risalat al-Thayr*. Dan inilah apa yang dicuplik Henry Corbin darinya untuk kita:

---

[19] Mulyadhi Kartanegara, *Mengislamkan Nalar*…hal. 163
[20] Ibn Katsir, *Tafsir Ibn Katsir*, juz 3, hlm. 43

Cerita itu sendiri dimulai dengan mengenang kembali kejatuhan jiwa ke dalam perangkap "Barat" (material). "ketahuilah oh saudaraku yang sejati, bahwa sekelompok pemburu pergi ke padang pasir. Mereka menebarkan jala-jala mereka, memasang umpan dan menyembunyikan.

Para sufi memandang bahwa Tuhan merupakan lingkungan tertinggi dan paling agung yang mengelilingi dan meliputi manusia. Pada hakikatnya manusia memang terbenam dalam lingkungan Tuhan, hanya saja ia tidak menyadarinya lantaran kelalaian dan kealpaannya. Inilah yang menyebabkan kotornya jiwa manusia, dan membersihkannya adalah dengan cara berzikir kepada Tuhan. Mengingat Tuhan adalah melihatnya dimana saja dan mengalami realitas-Nya sebagai *Al-Muhith*.

## Doktrin-doktrin para Sufi Tentang Kearifan Ekologis

Bagi para sufi, alam semesta adalah sesuatu yang diceburkan secara misterius ke Allah SWT; ia bukanlah Dzat Allah SWT, tapi merupakan representasi (tajalli, penampakkan) dari diri-Nya.[21] Bukanlah Dzat-Nya, melainkan Cahaya-Nya yang terdapat di segenap pelosok langit dan bumi. Cahaya-Nya pun bertingkat-tingkat (An-Nuur:35); ada Cahaya yang menjadi prasyarat mutlak bagi keberadaan 'alam semesta, ada Cahaya yang diberikan kepada manusia, ada Cahaya yang diberikan kepada orang yang beriman, dan Cahaya yang tertinggi adalah Cahaya yang diberikan kepada Nabi Muhammad SAW, yang disebut dengan Nur Muhammadi [*Nuurun fawqaa nuurin*]. Cahaya ini diberikan ke para Nabi, mulai Nabi Adam a.s sampai dengan Nabi Muhammad SAW, dan setelah Nabi Muhammad SAW meninggal disebarkan kepada para 'ulama, dan pada akhirnya akan diberikan kepada Nabi Isa a.s ketika beliau turun menjelang akhir zaman nanti. Nabi Muhammad SAW adalah penerima seutuhnya Nur Muhammadi, karena pada zamannya hanya beliaulah Nabi yang diutus oleh Allah SWT; dan juga disebabkan Nabi Muhammad SAW adalah penutup para Nabi.[22]

Seorang sufi tidak cukup jika mereka berhenti pada ajaran teoritis tapi harus bergerak pada peristiwa sejati jiwa. Itu berari bahwa seseorang harus menyeberangi seluruh teluk atau jurang yang memisahkan kepastian

[21] Ibn Arabi, *Futuhat al-Makiyyah*, jilid pertama, hal. 288 dan 289, dan jilid kedua, hal. 66

[22] Trisetyarso, Konsep alam semesta menurut Sufi dan Fisikawan (makalah, Mei 11, 2008)

ilmu-ilmu teoritis (*'ilmu al-Yaqin*) dan kepastian dari pengetahuan gnostik yang terhayati dan terealisir secara personal (*haqq al-Yaqin*). Dari lubuk alam yang dalam manusia harus berusaha mengatasi alam, dan alam sendiri, sebagai tangga dapat bertindak sebagai penopang dalam proses ini, asal saja manusia dapat belajar merenungkannya.

Dalam konsep teosofi Islam *(kosmologi haqqiyah),* menyatakan bahwa secara *hirarki lahiriyah kosmis*, alam memang telah dipersiapkankan untuk manusia, yaitu untuk kemaslahatan hidupnya di dunia.Dan secara *hirarki batiniyah kosmis*, alam dan manusia sama-sama ciptaan Allah, makhluk Allah, hamba Allah, dan sama-sama menghamba dan berdimensi spiritual.Oleh karena itu, manusia dalam memanfaatkan alam tidak boleh mengabaikan spiritualitasnya apalagi berusaha untuk mereduksinya secara ektrim seperti yang dilakukan oleh Barat yang materialistis.

Doktrin tentang nafas kasih sayang Tuhan (*Breath of The Compassionate*)[23] terhadap alam berkaitan juga dengan doktrin sufi mengenai pengembangan alam semesta menurut apa yang disebut dengan "pembaharuan ciptaan pada setiap saat" (*tajdid al-khalq bi'l-anfas*).[24] Pembaharuan ciptaan pada setiap saat ini berarti bahwa alam semesat diikat di dalam pusat Ketuhanan dan termanifestasikan kembali dalam irama penyusutan (*qabd*) dan pembesaran (*bast*), yang mana irama nafas manusia atau penciptaan manusia menyerupai penciptaan alam semesta tersebut.[25] Menurut pengertian Ikhwan al-Shafa, manusia adalah alam kecil (mikrokosmos) sedangkan alam adalah manusia besar (makrokosmos). Sama seperti alam yang tercipta melalui gambaran nama-nama Tuhan yang terjaga di lawh mahfudz, maka manusia juga merupakan ikhtisar dari lawh *mahfudz tersebut*.[26]

Di samping konsep-konsep alam yang dianut oleh para sufi di atas, kita juga mengenal doktrin-doktrin populer para sufi yang yang penulis coba eksplorasi dan dapat digunakan sebagai fondasi pemeliharaan lingkungan adalah sebagai berikut:

1. **Mahabbah.** Seperti beberapa sufi lainnya, Rumi dan para pengikutnya mengajarkan kita bahwa cinta selalu menembus seluruh sekat yang kerap kali membeda-bedakan manusia. Alam semesta dan seluruh isinya

[23] Muhyiddin Ibn 'Arabi*, Fushushul Hikam*, Syarh Janady, hal. 8

[24] Ibn Arabi, *Syarh at-Tajalliyah al-Ilahiyyah*, hal. 2, 3, dan 261

[25] Ibn Arabi, *Futuhat al-Makiyyah*, jilid pertama, hal. 288 dan 289, dan jilid kedua, hal. 66

[26] *Rasail Ikhwan al-Shafa*, h. 466-467, Jil. II

pada dasarnya baik dan indah, meskipun ego kita menepis hal ini. Tugas kita yang utama adalah kembali kepada Rahmat Tuhan (baca: cinta) yang telah menyatukan keragaman ke dalam kesatuan. Kerusakan alam yang ditimbulkan oleh manusia bersumber dari tidak adanya rasa mahabbah (cinta) terhadap alam lingkungannya. Dalam pandangan manusia yang oportunis, alam adalah barang dagang yang menguntungkan dan manusia bebas untuk melakukan apa saja terhadap alam. Menurutnya, alam dapat dimanfaatkan semaksimal mungkin bagi kesenangan manusia. Sebaliknya, manusia yang religius akan menyadari adanya keterkaitan antara dirinya dan alam lingkungan. Manusia seperti ini akan memandang alam sebagai sahabatnya yang sangat dicintainya yang tidak bisa dieksploitasi secara sewenang-wenang.

2. **Uzlah.** Padatnya aktifitas seseorang yang mungkin hanya menyisihkan beberapa hari saja untuk beristirahat dari sebulan bekerja, sejatinya dimanfaatkan dengan hal-hal yang bernuansa ibadah/spiritual lewat tadabbur alam. Orang itu mungkin dapat pergi ke suatu tempat yang jauh dari keramaian untuk merenung, ber-tafakkur atas alam ciptaan Allah yang sangat luas, sembari mengisinya dengan berbagai ritual, sebagai bentuk lahiri dari dedikasinya pada Tuhan. Hal ini menurut penulis sangat penting untuk direnungkan sehingga di era global yang bercirikan pesatnya kemajuan dan modernisasi dapat diimbangi dengan spirituality enlightenment oleh para pelakunya. Terakhir perlu diketengahkan bahwa dengan beruzlah seseorang akan mendapatkan *the flash of mind*—meminjam istilah cak Nur[27] yaitu suatu fantasi yang memuat berbagai signal atau ayat yang membutuhkan analilsa semiosis dan sosialisasi lebih lanjut, di samping juga dapat berarti sebagai hijrah dari kehidupan sosial untuk menyusus strategi baru dalam menanggulangi kenestapaan dan kecerobohan masa lalu.[28] Ingatlah bahwa merenung sejenak lebih baik dan bermanfaat dari beribadah selama satu tahun. *Al-tafakkuru sa'ah khair min 'ibadah sanah.* Aplikasi uzlah yang selama ini hanya diartikan sebagai pengasian diri dari keramaian harus dikontekstualisasikan dalam bentuk wisata alam atau dengan istilah tadabbur alam yang

[27] Nurkholish Madjid. 1999. Dari Hijrah Politik ke Hijrah Agama.Seminar Bulanan Paramadina. Hotel Regent Internasional: Jakarta. hal 2

[28] Semiosis berati pemahaman terhadap hal ataupun kejadia yang dianggap sebagai lambing sehingga dapat dipahami secara metafor dan reflektif.Muhammad AS Hikam.1999. Dari Hijrah Politik ke Hijrah Agama.Makalah diseminarkan pada seminar bulanan Paramadina. Hotel Regent Internasional: Jakarta. hal. 3

bertujuan untuk menumbuhkan rasa mahabbah (cinta) pada objek-objek alam.

3. **Zuhud.** Masalah ketamakan manusia, Gandhi dengan amat bijak mengatakan, "Bumi ini cukup menyediakan kebutuhan semua orang tetapi tidak cukup menyediakan untuk ketamakan setiap orang." Konsumerisme dan pola hidup serba instant memberi andil besar terhadap kerusakan alam. Sebagai gambaran dapat diambil contoh kehidupan orang Amerika. Dengan 5% penduduk dunia, AS menghabiskan 40% sumber daya alam di pasar dunia setiap tahun. Kalau seluruh penduduk dunia mau hidup pada taraf kemakmuran di Amerika, ada dua pilihan yang sama-sama tidak mungkin: mengurangi jumlah penduduk global sebanyak 87,5% atau menemukan delapan bumi baru'.[29] Jika seorang muslim menghayati konsep zuhud, semestinya mereka bisa menahan diri dari mengeksploitasi alam, karena kerugian yang ditimbulkannya akan menyengsarakan semua pihak. Al Quran dalam konteks ini menegaskan agar siapa saja menjauhi perbuatan zalim dan fitnah, karena akibatnya tidak hanya menimpa orang yang berbuat zalim. Konsep zuhud diharapkan bisa digunakan sebagai dasar pijakan (moral dan spiritual) dalam upaya penyelamatan lingkungan. Sains dan teknologi saja tidak cukup dalam upaya penyelamatan lingkungan yang sudah sangat parah dan mengancam eksistensi dan fungsi planet bumi ini.
4. **Makrifat.** Jika konsep makrifatullohini dipahami sebagai fondasi dan gerakan moral tentu dapat melahirkan konsep keadilan, keseimbangan, keselarasan, dan kemaslahatan sehingga terbangun suatu kerangka yang lengkap dan komprehensif tentang etika lingkungan. Konsep etika lingkungan tersebut mengandung makna, penghargaan yang sangat tinggi terhadap alam, penghormatan terhadap saling keterkaitan setiap komponen dan aspek kehidupan, pengakuan terhadap kesatuan penciptaan dan persaudaraan semua makhluk serta menunjukkan bahwa etika (akhlak) harus menjadi landasan setiap perilaku dan penalaran manusia.

## Penutup

Tasawuf hijaudalam perspektifsufistik berarti pengakuan dan perlakuan terhadap lingkungan hidup sebagai symbol, tangga spiritual serta bayang-

[29] Philipus Tule dan Wilhelmus Djulei (eds.), Agama-agama Kerabat Alam Semesta, Ende: Nusa Indah

bayang Allah yang mencerminkan kesucian, kekudusan serta keagungan Allah. Dengan menghargai dan memperlakukan lingkungan hidup sebagai bagian dari kehidupan yang suci, maka usaha pemeliharaan lingkungan hidup menjadi ibadah sejati. Inilah panggilan agung terhadap pemeliharaan lingkungan hidup yang ada di depan mata.

Sufisme tidak boleh membuat penganutnya merasa menjadi manusia 'Langit' yang merasa 'fana' di 'Arasy Tuhan hingga melupakan bahwa kakinya masih menginjak bumi. Saatnya tasawuf kembali menjadi spirit penggerak dan tradisi yang hidup bagi peradaban islam menuju kejayaannya dan bukan malah menjadi beban yang harus bertanggung jawab penuh atas kemunduran peradaban ini. Di tengah tantangan dunia baru yang makin kompleks, sufisme perlu memainkan peran secara lebih artikulatif dan misi profetis dan peran transformatif dalam memelihara kelestarian alam.

Penulis berharap mereka yang belajar tasawuf adalah mereka yang juga tetap berlomba-lomba menciptakan dan meraih prestasi-prestasi dalam bentuk penghijauan alam dan berperan aktif dalam setiap kegiatan yang dapat meminimalisir terjadinya bencana alam. Kita berharap fenomena tasawuf yang mengarah pada hal-hal yang hanya bersifat ritual, dapat dilanjutkan pada amalan-amalan yang aktif terhadap penanggulangan problem-problem ekologis. Selama perspektif ini tidak berubah dan kita tidak memberikan upaya pada dimensi spiritual lingkungan, tidak akan banyak harapan untuk mengembangkan dan melestarikan lingkungan hidup. Manusia harus kembali kepada akar spritualnya; dia harus kembali kepada kesucian dirinya, Tuhan dan alam; hanya dengan pendekatann ini dia akan berhenti merusak rangkaian alam, dan disinilah nilai penting untuk mengembangkan tasawuf yang berwawasan ekologis.

Kini peran penting tasawuf kembali ditunggu untuk menunjukkan perannya dalam menanggulangi krisis ekologis yang semakin parah. Kaum sufi yang dalam perilakunya hanya menekankan aspek asketis dan ukhrawi tidak lagi mendapat tempat terlebih lagi di lingkungan yang terus mengancam. Dalam usaha mendekatkan diri kepada Tuhan, kaum sufi sejatinya menunjukkan prilaku-prilaku yang menunjukkan bahwa mereka bukan hanya cinta pada Tuhan tetapi juga harus cinta pada lingkungan dan berharmoni dengannya. Para sufi sekarang ini harus identik dengan keteladanan mereka yang aktif dalam aktifitas –aktifitas penghijauan dan penanggulangan bencana. Kaum sufi itu harus menjadi motivator sekaligus inspirator yang menyerukan dan menjelajahi segenap penjuru negeri demi menyebarkan penghijauan, cinta kasih dan sayang pada sesama dan lingkungannya.

## Pustaka Acuan

Al-Qur'an al-Karim

Afrasiabi, L. Kaveh. "Towards an Islamic Ecotheology", diterbitkan ulang dalam karya Richard C. Foltz (Ed.), *World-views, Religion and the Environment: A Global Anthology* (Beltmon, Calif: Wadsworth Thomson, 2002).

Abu al-Fadhl, Muna. "Nahwa Manhajiyyât al-Ta'âmul ma'a Masòòâdir al-TanzÐr al-Islâmi bayna al-Muqadimât fil-Qulûm al-Sulûkiyah wal – Muqawwimât" dalam *al-Manhajiyyah al-Islâmiyah fi al-Qulûm al-Sulûkiyah wa al-Tarbiyah,* Tayyib Abidin (Ed.) (Herndon, VA: Institute of International Islamic Thought, 1990).

Abu-Sway, Mustafa. *Towards an Islamic Jurisprudence of the Environment: Fiqh al-Bi'ah fil Islam,* http://homepage.iol.ie/~afifi/Articles/environment.htm (Februari, 1998).

Al-Hasani, Ismail.*Nazariyyat al-Maqashid 'inda al-Imam Muhammad al-Tahir Ibn 'Ahur* (Dar al-Shuruq: t.p., 1991).

Asy-Syatibi, Ibrahim ibn Musa.*al-Muwâfaqât fÐ Usòûl al-SyarÐ'ah* (Beirut: Dâr al-Ma'rifah, t.t.), vol. 2.

Deen, Mawil Y. Izz. *Islamic Environmental Ethics, Law, and Society.* http://hollys7.tripod.com/religionandecology/id5.html, diakses tanggal 28 Mei 2007

Foltz, Richard, Frederick Denny, and Azizan Baharuddin (Ed.), *Islam and Ecology: A Bestowed Trust* (Cambridge: Harvard University Press, 2003).

Gore, Al. *Earth in the Balance: Ecology and the Human Spirit* (Boston: Houghton Mifflin, 1992).

Hanafi, Hassan. *Qadhâyâ Mu'âshirât fÐ Fikrinâ al-Mu'âshir* (Beirut: Dâr al-TanwÐr li al-Thibâ'at al-Nasyr, cet.-2.,1983).

Izutsu, Toshihiko.*Ethico-Religious Concepts in the Qur'an* (Montreal, McGill University Institute of Islamic Studies: McGill University Press, 1996).

Khudhari Bek, Muhammad. *Târikh Tasyri' al-Islami* (Mesir: Mathba'ah Sa'adah, 1954).

Microsoft Encarta Encyclopaedi CD-ROM, s.v. (sub. turbo) "Theology", 2002

Mitchell, Bruce.*Resource and Environmental Management* (Edinburgh, Harlow: Addison Wesley Longman Limited, 1997).

Muhadjir, Noeng. *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Yogyakarta: Penerbit Rake Sarasin, Edisi III, 1996).

Nasr, Seyyed Hossein. *Religion and the Order of Nature* (New York: Oxford University Press, 1996).

Qardhawi, Yusuf. *al-Siyâsah al-Syar'iyyah fi Dhau' al-Nushûs al-Syari'ah wa Maqâshidihâ* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1998).

Sahrour, Muhammad. dalam*al-Kitâb wal-Qur'ân: Qirâ'ah Mu'âshirah* (Damaskus: Dâr al-Ahâli, cet. II, 1990).

Taha, Mahmoud Muhammad. *The Second Message of Islam,* transl. by Abdullah Ahmed An-Na'im,(Syracuse, New York: Syracuse University Press, 1987).

Tibi, Bassam.*Islam and the Cultural Accommodation of Social Change* (Oxford: Westview Press, 1991).

# SPIRITUALISASI HUKUM ISLAM DALAM KONTEKS KE-INDONESIAAN

**M. Jamil**

## Pendahuluan

Diskursus tentang Hukum Islam di Indonesia tidak dapat dilepaskan dari fakta historis tentang sejarah masuknya Islam ke Indonesia. Keterkaitan antara kedua variabel tersebut akan terasa semakin lebih mengemuka, jika pisau analisis diarahkan pada upaya pencarian format dalam konteks ke-Indonesiaan. Hal ini merupakan realitas yang wajar, karena pola relasi antara Indonesia dan Islam sebagai sebuah sistem ajaran dan tata nilai prilaku sudah berlangsung cukup lama. Bahkan, dalam perjalanan waktu yang relatif panjang tersebut, hubungan antara Islam dengan *State* (Indonesia dalam artian negara) mengalamai dinamika dan pasang surut yang secara kasat mata dapat kita lihat dalam perjalanan panjang sejarah Indonesia. Contoh paling konkrit dari realitas ini dapat kita amati dalam peristiwa pencarian dasar negara bagi Negara Indonesia yang pada saat itu baru saja merdeka. Pada saat itu, para aktivis kemerdekaan terbagi menjadi 2 (dua) kubu besar; yaitu kubu yang ingin memperjuangan Islam sebagai negara dan kubu nasionalis yang menginginkan Pancasila dijadikan sebagai dasar negara. Setelah melalui perdebatan yang cukup alot, pada akhirnya disepakati Pancasila sebagai dasar negara bagi Indonesia merdeka, dengan pertimbangan persatuan dan kesatuan Indonesia.

Sejarah masuknya Islam ke Indonesia dapat kita lacak melalui beberapa versi yang dirilis oleh para ahli sejarah. Penentuan waktu yang definitif tentang kapan Islam masuk ke bumi nusantara untuk pertama kalinya, mengundang reaksi yang cukup luas di kalangan para ahli sejarah. Mereka mengemukakan argumentasi dan teori-teori seputar masuknya Islam ke Indonesia. Meskipun di kalangan para ahli sejarah terjadi perbedaan pendapat mengenai sejarah masuknya Islam ke Indonesia, namun pendapat yang umum digunakan dalam literatur sejarah tentang masuknya Islam ke Indonesia adalah abad ke-13 M. Alasannya, pada abad ke-13 M tersebut-meminjam istilah A.H. Johns-

telah terjadi "Islamisasi Substansial" di Indonesia. Hal ini ditandai dengan penyebarluasan ajaran Islam ke wilayah yang lebih luas dan tidak sporadik.

Penetapan abad ke-13 M sebagai waktu yang definitif masuknya Islam ke Indonesia, diperoleh melalui perdebatan yang cukup *alot* di kalangan ahli sejarah. Pendapat ini dikemukakan oleh para Ahli sejarah sekaliber B. Schrieke,[1] Brian Barrison,[2] D.G.E. Hall,[3] dan Azyumardi Azra,[4] yang kapabilitasnya tidak perlu diragukan lagi di bidang sejarah.

Di samping pendapat umum yang dikemukakan di atas, sebagian ahli sejarah lainnya berpendapat bahwa Islam telah memasuki bumi nusantara pada abad ke-7 M. Pendapat ini dikemukakan oleh T. W. Arnold, Syed Naquib al-Attas, dan Hamka[5]. Pendapat lain di luar kedua pendapat *mainstream* para ahli sejarah, dikemukakan oleh Muhammad Daud Ali. la berpendapat bahwa gelombang konversi terhadap agama Islam yang pertama sudah terjadi pada abad ke-8 M.[6]

## Hukum Islam Pada Masa Penjajahan

Berbicara tentang Perjalanan sejarah Hukum Islam di Indonesia, tidak dapat dilepaskan dari perbincangan seputar Peradilan Agama Islam di Indonesia. Hal ini disebabkan, Peradilan Agama Islam merupakan wadah ataupun media pelaksanaan Hukum Islam secara yuridis formal. Bahkan, Perjalanan sejarah Peradilan Agama Islam adalah bagian yang tidak dapat dipisahkan dari sejarah Hukum Islam itu sendiri. Pada masa-masa berikutnya –termasuk ketika

---

[1] Lihat ulasan lengkapnya dalam B. Schrieke, *Indonesian Sociological Studies* (Den Haag: W. Van Hoven, 1955), h. 7-37.

[2] Brian Barrison, *Southeast Asia: A Short History* (London: Mcmillan and Co., 1957), h. 50--60.

[3] Uraian lengkapnya dapat ditelusuri dalam D.G.E. Hall, *A History of Southeast Asia* (London: Mcmillan and Co., 1964), h. 190-204.

[4] Dalam hat ini, pendapat Azyumardi senada dengan A.H. Johns dalam buku monumentalnya *Muslim Mystics and Historical Writings*. Untuk pendalaman lebih lanjut dapat ditelusuri dalam Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad ke-17 dan 18: Melacak Akar-Akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia* (Bandung Mizan, 1998), h. 31-33.

[5] Uka Tjandra Sasmita, "Proses Kedatangan Islam dan Munculnya Kerajaan Islam di Aceh", dalam Ali Hasjmy, *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia* (Bandung: PT. Al-Ma'arif, 1989), h. 357-358.

[6] Muhammad Daud Ali, "Kedudukan Hukum Islam Dalam Sistem Hukum Indonesia", dalam Taufik Abdullah clan Sharon Siddique (Ed), *"Tradisi dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara* (Jakarta: LP3ES, 1989), h. 208.

Indonesia telah memproklamirkan kemerdekaannya- Peradilan Agama Islam merupakan simbol perjuangan legislasi Hukum Islam di Indonesia.

Fenomena erosentrisme yang berorientasi pada gerakan kolonialisme dan imperialisme mulai menapakkan kaki di bumi nusantara pada permulaan abad ke-17 M. Ini ditandai dengan kedatangan Kompeni Dagang Hindia Belanda (*Vereenigde Oost Indische Compagnie* atau disingkat VOC) ke Indonesia pada tahun 1602.[7] Tahun-tahun pertama abad ke-17 hingga akhir abad ke-l8 (1602-1800) merupakan periode toleransi dari pihak Belanda terhadap keberlakuan hukum Islam. Hal ini terjadi karena pihak VOC lebih disibukkan oleh tugas-tugas ekspedisi untuk pengambilan komoditas pertanian dari daerah jajahan. Karena itu mereka tidak mau mencampuri urusan hukum penduduk pribumi terlalu jauh. Bahkan, pada tanggal 25 Mei 1670 VOC mengundangkan resolusi Pemerintah Hindia Belanda *(Resolutie der indische Regeering),* yang juga dikenal dengan koleksi hukum Freijher (*Compendium* Freijher). Resolusi ini merupakan kompilasi hukum Islam mengenai perkawinan dan kewarisan yang diaplikasikan oleh pengadilan VOC.[8] Namun, pada saat VOC menyerahkan kekuasaan kepada pemerintah Belanda, kebijakan-kebijakan yang bernada intervensionis mulai bermunculan.[9]

Pada permulaan abad ke-19 pemerintah Kerajaan Belanda mulai meredusir keberlakuan hukum Islam. Tindakan ini dilakukan oleh Gubernur Jenderal Deandles (1808-1811), dengan alasan perbaikan administrasi dan pemberantasan praktik-praktik korupsi di lembaga peradilan. Karena itu, ia memperkenalkan sistem penggajian dan promosi model baru untuk menghindari tindakan-tindakan malpraktik tersebut. Kondisi ini tidak jauh berbeda pada saat Raffles (1781-1826) berkuasa. Satu hal yang haru dari Raffles adalah, la memperkenalkan sistem juri dalam lembaga peradilan sebagai ciri khas sistem hukum *anglo saxon* yang dianut oleh kerajaan Inggris.[10]

---

[7] Ratno Lukito, *Pergumulan Antara Hukum Islam dan Adat di Indonesia* (Jakarta: INIS, 1998), h. 29. Lihat juga Ahmad Imam Mawardi, "The Influence of Colonial Laws on Islamic Legal Developments in Indonesia, Malaysia and Singapore: A Comparative Study", *Analityca Islamica,* Volume 2 No. 1 (Medan: Program Pascasarjana IAIN- SU, 2000), h. 22-24.

[8] Supomo dan Djoko Sutono, *Sejarah Politik Hukum Adat 1609-IS-t8* (Jakarta: Djambatan, 1955), h. 26.

[9] Muhammad Daud Ali*, Kedudukan Hukum Islam Dalam Sistem Hukum Indonesia* (Jakarta: Yayasan Risalah, 1984), h. 10-15.

[10] Ratno Lukito, *Op.cit., h.* 30-31. Lihat juga Clive Day, *The Policy and Administration of the Dutch in Java* (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1975), h. 152-154 dan 195-196

Meskipun demikian, pasca tahun-tahun Napoleonis tersebut tidak banyak membawa perubahan terhadap eksistensi Hukum Islam. Hukum Islam yang sudah mendarah daging bagi sebagian besar penduduk Indonesia tersebut, tidak dapat semudah itu direduksi keberlakuannya. Akhirnya pemerintah Belanda mengambil kebijakan lepas tangan *(Hands off Policy)* terhadap eksistensi Hukum Islam di Indonesia, meskipun kecendrungan mereka lebih memihak kepada hukum adat.[11] Pada gilirannya, kebijakan pemerintah Belanda tersebut memberikan dampak yang cukup positif bagi keberlakuan hukum Islam di Indonesia. Realitas ini dalam literatur sejarah hukum Hindia Belanda dikenal dengan penerimaan hukum Islam dengan sepenuhnya *(Receptio in Complexu)*. Menurut teori ini, hukum Islam dalam segala aspeknya—diakui keberlakuannya bagi orang Islam yang meliputi perkara perkawinan dan kewarisan.[12] Teori ini untuk pertama kalinya diperkenalkan oleh seorang pakar kenamaan Belanda yang bernama Lodewijk Christiaan van den Berg (1845-1927).[13]

---

[11] Pada kenyataannya, pemerintah Belanda memang mengalami kebingungan dalam mengambil sikap terhadap peradilan agama. Mereka beranggapan bahwa peradilan agama adalah , keburukan yang terpaksa dipertahankan untuk sementara, karena alasan-alasan politik tertentu. i3zlanda beranggapan bahwa peradilan agama hanyalah peradilan rohaniah yang sangat kontradiktif dengan wujud suatu pemerintahan yang modern. Untuk lebih jelasnya dapat dilihat dalam C. Snouck Hurgronje, *Kumpulan Karangan Snouck Hurgronje,* alih bahasa oleh Soedarso Soekarno (Jakarta: INIS, 1992), jilid VII, h. 79.

[12] Analisa yang cukup menarik seputar keterkaitan politik hukum Belanda terhadap hukum ,iam pernah diberikan oleh Prof Dr. Ismail Suny. la berpendapat bahwa kebijakan politik hukum Belanda terhadap hukum Islam dapat dibagi ke dalam dua periode yaitu:

a. Penerimaan hukum Islam dengan sepenuhnya *(Receptio in Complexu)*
b. Penerimaan hukum Islam oleh hukum adapt *(Receptie)*

keterangan lebih lanjut seputar masalah ini dapat dilihat dalam Ismail Suny, "Kedudukan Hukum Islam Dalam Sistem Ketatanegaraan Indonesia", dalam Eddie Rudiana Arief (Editor), *Hukum Islam di -rdonesia: Perkembangan dan Pembentukan* (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 1991), h.73.

[13] L.WC. Van den Berg dilahirkan pada tanggal 19 Oktober 1845 dan meninggal dunia pada 3 Maret 1927. la dibesarkan dalam lingkungan seniman sederhana dan penuh dengan keriangan di kota Haarlem dan kemudian pindah ke kota s'-Gravnhage. Ayahnya seorang pelukis naturalis Simon van den Berg sedangkan ibunya-Sophie Charlotte Immerzeel—adalah seorang pujangga yang menekuni semua bidang seni, seperti: lukis, musik, dan sastra. Van den Berg adalah murid terbaik di sekolah Gymnasium kota s'-Gravenhage. Pada September 1862 ia melanjutkan studinya ke Leiden. Di Leiden a berguru kepada Goudsmith, Veth, dan Roorda. Pada tahun 1868 ia lulus dengan predikat Summa Cum laude dengan disertasi yang berjudul *De Contractu do Ut Des,* yang kemudian diterjemahkan ke dalam berbagai bahasa asing karena kualitasnya. ia meninggalkan Belanda pada akhir September 1869 menuju Hindia Belanda untuk mengembangkan pengetahuannya. Untuk pendalaman lebih lanjut mengenai biografi intelektual LWC. Van den Berg dapat dilihat dalam Nico Kaptein dan Dick van der Meij (Editor), *Delapan Tokoh Ilmuan Belanda Bagi Pengakajian Islam Indonesia,* Alih bahasa oleh Theresia Slamet (Jakarta: INIS, 1995), h. 1-14.

Pada tahun 1820 merupakan titik awal kesadaran pihak Belanda akan pentingnya kebijakan khusus yang menangani Hukum Islam dan Peradilan Agama Islam sebagai wadah pelaksana Hukum Islam tersebut dalam tataran praktik. Karena itu, untuk menindak lanjuti kesadaran tersebut, mereka mulai menempatkan Peradilan agama di bawah pengawasan lembaga peradilan kolonial (Baca: *Landraad)* pada tahun 1830.[14] Sejak saat itu, hanya *landraad* yang memiliki otoritas untuk memrintahkan pelaksanaan keputusan pengadilan agama dalam bentuk *Executoire Verklaring.*[15] Kondisi ini diperburuk oleh lahirnya legislasi sejenis yang dilengkapi dengan klausa-klausa pembatas. Staatsblad nomor 482 tahun 1932 pasal 4 paragraf 2 B-sebagai contoh-tidak mengakui hak para petugas perkawinan yang bertentangan dengan adat Batak dan Minangkabau.[16]

Di lain pihak, seorang pakar tentang Islam kenamaan Belanda-Christiaan Snouck Hurgronje—[17] mengkritisi pemerintah Belanda atas kebijakan yang dibuatnya, berkaitan dengan keberlakuan hukum Islam. la berpendapat bahwa pemerintah tidak mengerti sepenuhnya tentang hukum Islam di Indonesia. Hurgronje menambahkan, *Hands off Policy* yang diterapkan pihak gubernemen,[18]

---

[14] Pada masa penjajahan Belanda, terdapat 5 buah tatanan peradilan di Indonesia, yaitu: Peradilan Gubernemen, Peradilan Pribumi, Peradilan Swapraja, Peradilan Agama, dan Peradilan Desa. Keterangan lebih lanjut tentang apa dan bagaimana kondisi lembaga peradilan tersebut dapat dilihat Jalam R. Soepome, *Sistem Hulrum di Indonesia Sehelum Perang Dunia Ke-2* (Jakarta: Pradnya Paramita, 1970), h. 20.

[15] Ratno Lukito, Pergumulan Antara ... *Op.cit,* h. *34-35.* Lihat juga Daniel S. Lev, Peradilan Agama..., *Op.cit.,* h. 26.

[16] M.B. Hooker, *Adat haw in Modern Indonesian* (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1978), h. 94.

[17] Christiaan Snouck Hurgronje dilahirkan di Oosterhout pada tanggal 8 Februari 1857 dan meninggal dunia di Leiden pada tanggal 26 juni 1936. la merupakan orientalis dan penasihat pemerintah terkemuka pada zamannya. la meraih gelar Doktor dalam bidang kesusasteraan Semitik dengan disertasi yang berjudul *Het Mekkaansche feest* (Perayaan Mekkah) pada tanggal 24 November 1880. Satu hal yang paling menonjol pada diri hurgronje adalah keinginannya yang cukup besar untuk menuntut ilmu. Ini dibuktikan dengan perjalanan ilmiahnya ke berbagai tempat di dunia, demi mengembangkan dan menekuni satu bidang keilmuan. Khusus di Hindia Belanda ia menetap selama lebih kurang 17 tahun (1889-1906) untuk menekuni seluk beluk kehidupan penduduk pribumi. Selama berada di Hindia Belanda ia banyak menghasilkan karya monumental, seperti *De Islam* (1886), *Le Droit Musulman* (1896), dan sebagainya. Keterangan lebih lanjut mengenai biografi intelektual Snouck Hurgronje, lihat dalam Nico Kaptein dan Dick van der Meij, *Delapan Tokoh...*, *Op.cit., h.* 16--35.

[18] Kritik paling pedas yang pernah dilontarkan oleh Hurgronje adalah seputar kebijakan pihak gubernemen terhadap status hukum orang-orang Arab di wilayah Hindia Belanda. Menurutnya, keturunan Arab tidak boleh diberi kebebasan untuk keluar-masuk

khususnya terhadap Hukum Islam justru akan merugikan kepentingan politik pemerintah. Di bawah kebijakan yang cukup toleran tersebut, Hukum Islam akan dapat berkembang dengan baik. Terlebih lagi mekanisme Hukum Islam sudah mengakar dan tersebar luas hampir di seluruh wilayah nusantara. Karena itu-masih menurut Hurgronje ruang gerak Hukum Islam harus dibatasi dan dipantau dari pusat. Cara yang paling memungkinkan untuk mengendalikan ruang gerak Hukum Islam adalah melakukan institusionalisasi terhadap lembaga tersebut. Artinya, eksistensi Hukum Islam harus diakui secara hukum. Untuk menindak lanjuti saran Hurgronje tersebut, pihak gubernemen mengakui keberadaan Hukum Islam secara juridis formal. Ini ditandai dengan dikeluarkannya keputusan politik kerajaan Belanda-Staatblad 1882 Nomor 152 tentang reorganisasi lembaga Peradilan Agama Islam pada tanggal 19 Januari 1882. Peraturan ini menyatakan berdirinya Peradilan Agama di Jawa dan Madura *(Bepalingen Hetreffende de Priesterrauden op Java en Madoera)*.[19] Reorganisasi ini pada dasarnya adalah membentuk pengadilan-pengadilan agama baru di samping setiap Landraad dengan kompetensi relatif yang sama (seluas wilayah kabupaten). Pengadilan-pengadilan baru ini disebut dengan *Priesterraad* (secara literal berarti Pengadilan Pendeta).[20] Namun, upaya reorganisasi Peradilan Agama Islam yang dilakukan oleh pihak gubernemen tersebut tidak diikuti dengan penyediaan anggaran untuk biaya operasional Hukum Islam. Mereka berdalih bahwa pihak gubernemen tidak ingin mencampuri urusan

---

wilayah Hindia Belanda dengan seenaknya. Hurgronje menambahkan bahwa keturunan Arab cukup potensial untuk melakukan agitasi terhadap penduduk pribumi untuk melawan pihak gubernemen. Kajian lebih mendalam seputar masalah ini dapat dilihat dalam Hamid al-Qadri, C. *Snouck Hurgronje: Politik Belanda Terhadap Islam dan Keturunan Arab* (Jakarta: Sinar Harapan, 1984), h. 85-94.

[19] Analisis yang cukup menarik seputar masalah ini pernah diberikan oleh seorang guru besar ilmu hukum Universitas Sumatera Utara-Prof Mahadi SH beberapa dekade yang lalu, Melalui tulisannya , ia mengupas habis peraturan-peraturan pihak gubernemen tentang peradilan agama yang dileluarkan sejak tahun 1808. Menurutnya, semua peraturn tersebut berupaya untuk memarginalisasi peradilan agama sebagai kuasi pengadilan, pengadilan yang anakronistik, dan tidak sesuai dengan sistem hukum modern. Untuk bacaan pendalaman dapat dilihat dalam Mahadi, *Beberapa Tjatetan Tentang Peradilan Agama* (Medan: Penerbitan Fakultas Hukum USU, 1969), h.20-24. Lihat juga Busthanul Arifin, *Pelembagaan Hukum Islam di Indonesia: Akar Sejarah, Hambatan dan Prospeknya* (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), h.78-80.

[20] Penamaan Pengadilan Agama dengan Pengadilan Pendeta merupakan indikasi dari ketidak pahaman pihak gubernemen bahwa para penghulu clan bawahannya dianggap memiliki kedudukan yang sama dengan para pendeta. Padahal para penghulu memiliki peran yang cukup berbeda dengan fungsi dan peran pendeta dalam ajaran Kristen. Kesalahan konsepsi pihak gubernemen tenang peradilan agama dan struktur agama Islam tersebut, dikecam dengan keras oleh Snouck Hurgronje.

internal Peradilan Agama Islam, sehingga untuk para hakim Hukum Islam tidak disediakan gaji tetap maupun biaya pendidikannya.[21] Akhirnya, keberadaan Hukum Islam terkooptasi oleh kebijakan politik pemerintah Belanda tersebut. Karena tidak mendapatkan anggaran tetap dari pihak gubernemen, Peradilan Agama Islam terpaksa menjadi lembaga swakarsa dan swadana masyarakat di tahap awal pertumbuhannya.[22] Selain itu, akibat langsung dari tidak digajinya para hakim agama tersebut, praktik korupsi mulai merebak di Peradilan Agama Islam. Korupsi ini berbentuk pemungutan biaya tambahan yang tidak ditetapkan oleh peraturan.[23] Tahun-tahun berikutnya pasca pemberlakuan Staatsblad 1882 Nomor 152 merupakan babak baru bagi Peradilan Agama Islam, terlebih jika diamati dari pola relasinya dengan kebijakan pemerintah kolonial. Sedikit demi sedikit kompetensi absolut Peradilan Agama Islam dalam menangani perkara umat Islam mulai digerogoti (mengalami proses reduksi).[24] Interfensi pemerintah Belanda semakin jelas terlihat pada saat mereka menerapkan politik hukum adat *(Adatrecht Politiek)* yang bernaung di bawah -supremasi teori resepsi. Teori ini diperkenalkan untuk pertama kalinya oleh seorang pakar hukum adat kenamaan Belanda Cornellis Van Vollenhoven (1874-1933)[25]

---

[21] Daniel S. Lev, Peradilan Agama Islam..., *Op.cit, h.* 29.

[22] Nur Ahmad Fadhil Lubis, *Hukum Islam Dalam Kerangka Teori Fikih dan "lata Hukum Indonesia* (Medan: Widyasarana, 1995), h. 118.

[23] Proses administrasi peradilan agama pada saat iru dapat dikatakan cukup memprihatinkan. Tarif perkara tidak ditetapkan dengan angka nominal tertentu, melainkan dengan sukarela saja. Orang-orang Belanda menamai bentuk pembayatran ini dengan *Prijs* (hadiah). Hal ini sah-sah saja, karena pada kenyataannya pembayaran administrasi peradilan agama tidak pernah berbentuk uang, melainkan dalam bentuk barang, seperti: beras, pisang, ubi, ayam, bahan pakaian, dan lain sebagainya. Karena itulah para haim mengutip biaya tambahan berupa uang-yang oleh Daniel S. Lev-diklaim sebagai tindakan malpraktik dan koupsi tersebut. Namun, pemberian term korupsi terhadap para hakim agama tersebut terkesan berlebihan dan merupakan komoditas politik Belanda untuk menyudutkan peradilan agama. Mereka akan tepat diklaim sebagai koruptor jika mereka memiliki gaji tetap dari pemerintah., yang pada kenyataannya tidak pernah mereka dapatkan. Kajian lebih lanjut tentang masalah ini dapat dibaca dalam Husni Rahim, *Sistem Otoritas dan Administrasi Islam: Studi Tentang Pejabat Agama Masa Kesultanan dan Kolonial di Palembang* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1998), h. 149. Baca juga Daniel S. Lev, Peradilan Agama Islam..., *Op.cit,* h. 27-28.

[24] Dalam tradisi kolonialisme dan imperialisme, proses reduksi terhadap nilai-nilai genuine yang dimililiki oleh negara jajahan, mutlak diperlukan. Karena, melalui kolonialisme dan imperialisme, bangsa-bangsa Eropa menyebarluaskan cita-cita pencerahannya (Aufklarung) yang bermuara pada pola hidup yang erosentrik. Lihat Nasir Tamara dan Saiful Anwar Hashem (Editor), *Agama dan Dialog AntarPeradaban* (Jakarta: Paramadina, 1996), h. xvi. Lihat juga Masykuri Abdillah, "Kedudukan Hukum Islam Dalam Sistem Hukum Nasional", dalam *JAUHAR: Jurnal Pemikiran Islam Kontemporer* (Jakarta:Program Pascasarjana IAIN Jakarta, 2000), Volume I, h.53-54,

[25] Cornellis Van Vollenhoven adalah seorang Professor di Fakultas Hukum Universitas

menurut teori ini, hukum Islam hanya berlaku jika telah diterima oleh hukum adat. Tori ini juga didukung oleh pakar hukum adat lainnya seperti B. Ter Haar dan sebahagian besar kalangan *f'riyai* Jawa yang kebetulan belajar di Belanda. Tokoh utama hukum adat di kalangan Priyai Jawa adalah R. Soepomo (w. 1958).

Politik hukum adat yang diterapkan oleh Belanda tersebut, pada gilirannya semakin memperkokoh strategi *Divide et Impera-nya.* Dengan diterapkannya politik hukum adat, pola relasi antara kedua sistem hukum (Hukum Islam dan Hukum adat) cenderung bipolaristik. Akibatnya, konflik antara kedua sistem hukum tersebut tak dapat lagi dihindarkan. Sejak ditemukannya hukum adat oleh para ilmuan Belanda, pergumulan di antara kedua sistem hukum ini cendrung subordinatif satu sama lain. Dalam konteks ini, pendekatan konflik yang diciptakan oleh Belanda terbilang cukup Berhasil Setidaknya, pendekatan ini membangun jurang pemisah antara kalangan priyai Jawa dengan kalangan Islam.

Mendekati akhir masa penjajahannya, pemerintah Belanda terkesan lebih toleran terhadap Hukum Islam. Ini terjadi karena mereka beranggapan bahwa upaya mereka untuk menghilangkan eksistensi Hukum Islam secara total, tidak berhasil. Peradilan Agama Islam Islam-meskipun rapuh-namun memiliki struktur -bangunan yang cukup kokoh, yaitu telah diamalkan secara turun temurun oleh para pemeluknya. Terlebih lagi, bagi orang Islam, menjalankan Peradilan Agama Islam merupakan bagian dari lbadah.

Sikap toleran pihak Belanda tersebut terindikasi melalui dikeluarkannya Staatsblad 1931 Nomor 53 tentang *Penghoeloe Gerrecht.* Peraturan ini dikeluarkan pihak Belanda untuk menyahuti rekomendasi Komisi Perbaikan Pengadilan Aga*ma (Priesterraaden Committee)* pada tahun 1922. Komisi ini diketuai oleh Prof.Djajadiningrat. Komisi ini merekomendasikan kepada pihak Belanda nara hakim serta pegawai pengadilan agama diberi gaji tetap, sedangkan para penasihatnya diberi uang sidang. Namun, karena anggaran belanja pihak gubernemen mencukupi pada tahun-tahun *Malaise* tersebut, ordonansi ini tidak pernah terlaksana hingga Indonesia merdeka. Analisa lain mengungkapkan,

---

Leiden sejak 1901-1933. Dalam banyak karya ilmiahnya, ia berhasil membangun fondasi bagi studi khusus hukum adat. Dalam menyikapi pluralitas kultur yang terdapat di Hindia Belanda, ia membagi wilayah Hindia- Belanda ke dalam 19 wilayah hukum adat yang dibedakan atas dasar budaya, bahasa, adat, dankebiasaananya Kajian lebih lanjut seputar biografi intelektual Van Vollenhoven dapat ditemukan dalam J.F. Holleman (Editor), *Van Vollenhoven ort Indonesian Adat law* (Netherlands: The Hague-Martinus), h. 41-212, khususnya Bab IV - Bab VII. Lihat juga Ratno Lukito, Pergumulan *Op.cit,* h. 40.

bahwa keengganan pihak gubernemen untuk merealisasikan ordonansi tersebut disebabkan aksi keras yang datang dari kalangan Islam.[26]

Indikator lain dari sikap toleran Pemerintah Kolonial Belanda adalah dengan dikeluarkannya Staatsblad 1937 Nomor 116 dan 610, yang merupakan penyempurnaan dari Staatsblad 1882 Nomor 152, pada tanggal 1 April 1937. Staatsblad 1937 Nomor 116 menentukan kewenangan pengadilan dalam lingkungan Peradilan Agama Islam.[27] Sedangkan Staatsblad 1937 Nomor 610 berisi tentang pembentukan suatu majelis pengadilan tingkat banding, yaitu Mahkamah Islam Tinggi *(Hof voor Islamietische Zaken)*.[28] *Di* luar Jawa dan Madura khususnya sebagian residensi Kalimantan dan Timur-eksistensi Hukum Islam juga dikukuhkan melalui Staatsblad 1937 Nomor 638 dan 639. Dalam ordonansi tersebut ditetapkan tentang kerapatan *qadi* sebagai badan peradilan tingkat pertama, dan kerapatan *qadi* besar sebagai peradilan tingkat banding yang berkedudukan di Banjarmasin.

Setelah tentara sekutu mengalami kekalahan pada awal Perang Dunia ke-2, bala tentara Jepang mulai memasuki daerah-daerah yang sebelumnya dijajah oleh tentara sekutu, termasuk Indonesia yang sebelumnya dijajah Belanda. Pada tahun 1942, bala tentara Jepang mulai memasuki wilayah

---

[26] Sebagaimana dipahami, bahwa pada saat ordonansi tersebut ditunda pelaksanaannya oleh pihak gubernemen, para pejabat agama yang selama ini berdiam din dalam hampir semua persoalan.
Kini mulai berani untuk buka suara. Bahkan pada saat keputusan Landraad (Pengadilan Negeri) memberikan hak waris sepenuhnya kepada seorang anak angkat pada tahun 1937, reaksi para agama cukup keras. Beberapa orang hakim Islam yang berani dan sadar memprakarsai suatu pertemuan di Solo khusus bagi kalangan penghulu dan pegawainya. Pertemuan Solo tersebut menghasilkan sebuah organisasi baru yang dinamai Perhimpoenan Penghoeloe dan Pegawainya (PPDP) Lihat Daniel S. Lev, Peradilan Agama Islam..., *Op.cit.,* h.37-38.

[27] Uraian lengkap tentang kewenangan Pengadilan Agama yang ditetapkan oleh Pemerintah sesuai dengan ketentuan peraturan baru tersebut dapat dilihat dalam Cik Hasan Bisri, Peradilan Agama..., *Op.cit., h.* 113

[28] Penataan administrasi peradilan agama yang ditetapkan oleh Belanda tersebut, murni merupakan keputusan politik yang diambil atas nasihat Snouck Hurgronje. Namun, pada tataran operasionalnya, Belanda meminta imbalan atas jasanya membentuk Mahkamah Islam Tinggi tersebut. Mereka minta agar kewenangan peradilan agama dalam memeriksa perselisihan harta benda- termasuk kewarisan dan wakaf-diserahkan kepada Landraad. Lihat Daniel S. Lev, Peradilan Agama Islam…,*Op.cit..*,h.34-35. Selanjutnya, dalam memberikan nasihatnya, Hurgronje membedakan Islam dalam artian ibadah, sosial, dan politik yang masing-masing bidang memiliki solusi alternatif yang berbeda nasihat Snouck Hurgroje ini kemudian lebih dikenal dengan *Islam Politiek*. Kajian lebih lanjut dapat dilihat dalam Aqib Suminto, *Politik Islam Hindia Belanda* (Jakarta: Lembaga Penelitian, Pendidikan. dan Penerangan Sosial dan Ekonomi, 1985), h. 12.

Indonesia dan pada saat yang bersamaan mengusir Belanda dari wilayah Indonesia. Namun, karena masa pendudukan yang relatif singkat, tentara Jepang tidak terlalu banyak mengintervensi masalah Hukum Islam dan lembaga peradilannya. Kalaupun ada, upaya yang dilakukan hanya sebatas penggantian nama-nama lembaga tertentu ke dalam Bahasa Jepang; yang kemudian dikenal dengan *Japanisasi*. Oleh karena itu, terkait dengan pemberlakuan hukum Islam dalam masa transisi, pemerintah Jepang-kelihatannya-tetap mempertahankan kebijakan *Islam Politiek* yang diterapkan oleh Belanda menjelang akhir masa penjajahannya. Pemerintah Jepang menyadari sepenuhnya, bahwa dalam berperang melawan mengahadapi tentara Sekutu, mereka membutuhkan dukungan dari daerah-daerah yang didudukinya. Karena itu, Jepang menerapkan permainan politik yang cukup anggun dan simpatik terhadap umat Islam di Indonesia. Hubungan mesra antara pemerintah Jepang dengan kalangan Islam Indonesia tersebut digambarkan secara simbolik oleh Belanda sebagai hubungan "bulan sabit" dan "matahari terbit".[29]

Tanpa disadari oleh kalangan Islam, ternyata pemerintah Jepang hanya menjadikan Islam sebagai komoditas politik. Sebenarnya mereka ingin mendapatkan keuntungan melalui keberpihakan radikal dari kekuatan-kekuatan otoritas tradisional, termasuk dari kalangan Islam. Bagi mereka, Islam merupakan sarana yang paling efektif untuk melakukan penetrasi ke dalam bangunan spiritual bangsa Indonesia. Islam juga dianggap sebagai kendaraan yang paling efektif untuk melakukan infiltrasi nilai-nilai dan cita-cita Jepang ke dalam masyarakat awam.

Fakta ini terlihat jelas pada saat Jepang memprakarsai pembentukan Departemen Agama. Departemen ini dipergunakan oleh Jepang untuk semakin memperkokoh posisinya di Indonesia, dengan cara melibatkan para *Kyai* dan *'Ulama* dalam Departemen Agama. Jepang beranggapan bahwa para *Kyai* dan *Ulama* ini akan mampu melakukan transformasi ide-ide dan tujuan Jepang ke dalam kultur masyarakat awam Indonesia. Akibat kebijakan politik Jepang yang memiliki standard ganda *(Double Standard)* ini, perubahan-perubahan yang sebelumnya diprakarsai sendiri oleh pemearintah Jepang, pada akhirnya tidak mencapai sasaran.

---

[29] Hubungan antara kelompok Islam dengan pihak Jepang ini, telah diabadikan dengan cukup baik oleh Harry J. Benda dalam karya monumentalnya *"The Crescent and The Rising Sun"*. Dalam buku tersebut, Benda mengetengahkan pola hubungan antara kalangan Islam dengan pemerintah Jepang, serta sejarah Indonesia pada masa pendudukan Jepang. Untuk kajian lebih mendalam seputar masalah . ini, lihat Harry J. Benda, *The Crescent and The Rising Sun* (The Hague and Bandung: W. van Hoeve, 1958).

Melalui uraian yang dipaparkan sebelumnya, dapat disimpulkan bahwa pelembagaan Hukum Islam melalui Peradilan Agama Islam pada masa pendudukan Jepang, sama sekali tidak mengalami perubahan yang prinsipil. Fakta ini semakin memperkuat asumsi sebagian besar orang, bahwa pemerintah Jepang adalah pemerintah yang mempertahankan *status quo*. Perubahan-perubahan yang dilakukan oleh pemerintah Jepang seandainya dianggap ada-tidak lebih dari sekedar kosmetik yang mengubah warna Belanda ke dalam warna Jepang. Ringkasnya, kehadiran pemerintah Jepang di Indonesisa hanya mendekonstruksi simbol-simbol Eropa dari pandangan masyarakat pribumi *an-sich*.

## Hukum Islam Pada Masa Kemerdekaan

Proklamasi kemerdekaan Republik Indonesia 17 Agustus 1945, merupakan pintu gerbang bagi bangsa Indonesia, untuk menuju masa depan yang lebih baik di segala aspek kehidupan. Namun, perubahan status dari negara jajahan menjadi negara yang berdaulat ini, tidak serta merta membawa gelombang perubahan yang langsung dan menyeluruh dalam bidang hukum. Bahkan, pada saat Bung Karno membacakan naskah proklamasi, kondisi hukum di Indonesia-secara esensial-tidak mengalami perubahan yang mendasar.[30] Realita ini semakin diperkuat oleh aturan peralihan pasal 2 Undang-Undang Dasar 1945 yang menentukan bahwa, "Semua badan negara dan peraturan yang ada masih langsung berlaku, selama belum diadakan yang baru menurut undang-undang ini". Tindakan ini diambil pemerintah baru untuk menghindari kekosongan hukum di Indonesia. Karena itu, pemerintah baru terpaksa mengintrodusir kembali berbagai aturan hukkum produk zaman kolonial.

Menjelang akhir dekade 1940-an -tepatnya tahun 1947-Pemerintah Republik Indonesia memiliki kecendrungan untuk melakukan unifikasi hukum, yang digunakan sebagai sarana menuju kebersatuan nasional.[31] Kecendrungan

[30] R. Subekti, *Law in Indonesia* (Jakarta: Yayasan Proklamasi dan Centre For Stategic and International Studies, 1982), h. 6.

[31] Kebijakan pemerintah RI dalarn memberlakukan unifikasi hukum ini, mendapat reaksi keras dari sekelompok pakar hukum, khususnya hukum adat. Mereka mengemukakan argumentasinya, bahwa Indonesia yang terdiri dari 7900 ini, sejatinya merupakan wadah bagi pluralitas kkultur dan hukum. Karena itu, kebijakan tentang unifikasi hukum ini dengan sendirinya dianggap sebagai negasi terhadap bentuk pluralitas kultur dan hukum, yang sudah sekian lama menjadi "hukum yang hidup di tengah masyarakat". Akibatnya, karena dipaksa oleh situasi dan kondisi yangsemakin berpihak kepada hukum adat, melaui TAP MPR Nomor II/MPRS/1960, pemerintah mengakui eksistensi hukum adat.

pemerintah ini ditindak lanjuti dengan dikeluarkannya Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1947 pada tanggal 27 Februari 1947. Kemudian, sebagai tindakan lebih lanjut terhadap proyek unifikasi ini, pemerintah mengeluarkan Undang-Undang Nomor 19 Tahun 1948 pada bulan Juni 1948. Undang-undang ini secara eksplisit hanya mengakui 3 bentuk peradilan, yaitu: Pengadilan Negeri, Pengadilan Militer, dan Pengadilan Administrasi.[32] Kenyataan ini merupakan fakta bahwa pemerintah RI masih memiliki keinginan untuk mengakhiri keberadaan Peradilan Agama Islam di Indonesia yang selama ini menjadi wadah bagi implementasi Hukum Islam secara Yuridis formal. Ini disebabkan oleh pemahaman para pejabat Departemen Kehakiman di bawah kepemimpinan R. Soepomo yang tidak komprehensif terhadap hukum Islam. Terlebih lagi, mereka dibesarkan oleh kultur dan tradisi hukum kolonial.

Memasuki dekade 1950-an, diaturlah tindakan-tindakan untuk melanjutkan kebijakan unifikasi tata peradilan yang efektif untuk seluruh wilayah Indonesia. Kebijakan pemerintah ini didukung oleh perangkat hukum Undang-Undang Nomor 90 Tahun 1950 dan Undang-Undang Darurat Nomor 1 Tahun 1951 tentang susunan dan kekuasaan pengadilan. Undang-Undang Darurat Nomor 1 Tahun 1951 ini juga merupakan sarana pemerintah untuk mempertegas komitmennya dalam mempertahankan pengadilan agama. Selanjutnya, berdasarkan ketentuan pasal 98 Undang-Undang Dasar Sementara 1950 dan pasal 1 ayat 4 Undang-Undang Darurat Nomor 1 Tahun 1951, pemerintah mengeluarkan PP Nomor 45 Tahun 1957 tentang pembentukan Pengadilan agama atau *Mahkamah Syar'i*yah di luar Jawa dan Kalimanatan Selatan. Menurut ketentuan pasal 1 peraturan pemerintah ini, ditegaskan bahwa, "Di tempat-tempat yang ada Pengadilan Negeri ada sebuah Pengadilan Agama/ Mahkamah Syar'iyah, yang daerah hukumnya sama dengan daerah hukum Pengadilan Negeri". Sedangkan menurut ketentuan pasal 11 ditegaskan pula, "Apabila tidak ada ketentuan lain, di ibu kota propinsi diadakan Pengadilan

---

Namun, pengakuan pemerintah terhadap adat ini-sejatinya-merupakan upaya berkelanjutan untuk memarginalisasi hukum adat melalui jerat-jerat kualifikasi yang cukup ketat. Untuk kajian lebih lanjut seputar masalah ini, lihat Ratno Lukito, Pergumulan Antara..., *Op.cit,* h.59-69.

[32] Kebijakan unifikasi ini juga merupakan upaya berkelanjutan kalangan nasionalis sekuler untuk memarginalisasi eksistensi peradilan agama. Prof Dr. Busthanul Arifin menganggap gerakan unifikasi hukum sebagai rekayasa ilmiah yang sitematis untuk memarginalisasi peradilan agama. la menambahkan, rekayasa ilmiah ini juga mencakup upaya untuk menghidupkan kembali teori *Receptie* dan pemberian citra palsu kepada peradilan agama melalui penegasian otoritas *Executoire Verklaring* dari tubuh peradilan agama. Lihat Busthanul Arifin, Pelembagaan Hukum Islam..., *Op.cit, h.* 80

Agama/Mahkamah Syar'iyah yang wilayahnya meliputi satu atau lebih daerah propinsi yang ditetapkan oleh Menteri Agama".[33]

Perubahan yang paling prinsipil bagi Peradilan Agama terjadi pada dekade 1970-an. Pada dekade ini, setidaknya ada dua produk perundang-undangan yang semakin memperkokoh posisi Peradilan Agama dalam sistem hukum nasional. Pada tahun 1970, pemerintah mengesahkan pemberlakuan Undang-Undang Nomor 14 Tahun 1970 tentang Pokok-Pokok Kekuasaan Kehakiman, sebagai pengganti Undang-Undang Nomor 19 Tahun 1964. Dalam pasal 10 Undang-Undang Nomor 14 Tahun 1970 ini dinyatakan bahwa kekuasaan kehakiman di Indonesia dilaksanakan oleh empat lembaga peradilan, yaitu: Pengadilan Negeri, Pengadilan Agama, Pengadilan Militer, clan Pengadilan Tata Usaha Negara.[34] Dengan demikian, Peradilan Agama diakui eksistensinya secara yuridis formal sebagai salah satu lembaga penyelenggara peradilan di Indonesia.

Pemberlakuan Undang-Undang Nomor 14 Tahun 1970 ini selanjutnya diikuti oleh pemberlakuan Undang-Undang Nomor I Tahun 1974 tentang Perkawinan. Pemberlakuan kedua undang-undang ini-di satu sisi-memang memperkokoh posisi Peradilan Agama dalam sistem hukum nasional. Namun, di sisi lain Peradilan Agama masih tetap berada di bawah subordinasi Pengadilan Negeri. Pasal 63 ayat 1 undang-undang perkawinan dengan tegas menyatakan bahwa semua keputusan Pengadilan Agama dalam bentuk *Fiat of 'Execution,* harus mendapatkan persetujuan dari Pengadilan Negeri. Realita ini membuktikan, bahwa pada tataran praksis prinsip kesetaraan derajat di antara lembaga-lembaga peradilan belum juga terealisir.[35]

Selanjutnya, pada tanggal 29 Desember 1989, Pemerintah RI mengesahkan pemberlakuan Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 tentang Pengadilan Agama. Tindakan pemerintah ini terbilang cukup mengejutkan sekaligus mengesankan. Undang-undang tentang Pengadilan Agama ini memberikan arti baru bagi kesetaraan semua lembaga peradilan, dalam melaksanakan

---

[33] Cik Hasan Bisri, Pengadilan Agama..., *Op.cit, h.* 115-116.

[34] Pagar, *Himpunan Peraturan Perundang-undangan Peradilan Agama di Indonesia* (Medan: IAIN-SU Press, 1995), h.12. Lihat juga Ratno Lukito, Pergumulan Antara..., *Op.cit,* h.71-72

[35] Nur Ahmad Fadhil Lubis, *Institutionalization and The Unification of Islamic Courts Under The New Order,* dalam Studia Islamika volume 2/ I(Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah, 1995), h. 2-26. Lihat juga T. Jafizham, "Peranan Pengadilan Agama Dalam Pelaksanaan Undang-Undang Perkawinan", Departemen Agama, *Kenang-Kenangan Seabad Peradilan Agama* (Jakarta: Departemen Agama, 1985), h. 170-172.

fungsinya sebagai penyelenggara kekuasaan kehakiman di Indonesia. Kemudian, Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 ini ditempatkan dalam lembaran negara RI Nomor 49 Tahun 1989, dan tambahan lembaran negara Nomor 3400. Dengan disahkannya pemberlakuan undang-undang tentang Pengadilan Agama ini, Pengadilan Agama memiliki hukum acara khusus, selain hukum acara perdata yang dipergunakan oleh Pengadilan Negeri.[36] Yang lebih penting lagi, yurisdiksi Pengadilan Agama diperluas sehingga mencakup semua perkara dalam hukum keluarga Islam, seperti: perkawinan, perceraian, rujuk, kewarisan, hibah, wasiat, dan wakaf. Dengan berlakunya Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989, dasar hukum bagi eksistensi Pengadilan Agama pada masa-masa sebelumnya-baik produk kolonial maupun Pemerintah RI-dinyatakan tidak berlaku lagi.

Seiring dengan perjalanan waktu clan tuntutan keadaan, produk perundang-undangan yang berkaitan dengan Peradilan Agama kembali diratifikasi oleh Pemerintah RI. Produk perundang-undangan dimaksud adalah Instruksi Presiden Nomor I Tahun 1991 tentang Penyebar Luasan Kompilasi Hukum Islam. Pemberlakuan Inpres Nomor 1 Tahun 1991 ini bertujuan untuk mengembangkan hukum materiel di lingkungan Pengadilan Agama, sekaligus unifikasi terhadap hukum keluarga Islam yang bercorak majemuk.[37] Singkatnya, Kompilasi Hukum Islam dirumuskan dan disebarluaskan untuk memenuhi kebutuhan hukum substansial bagi umat Islam.

Pemberlakuan beberapa produk perundang-undangan pada paruh kedua dekade 1980-an, merupakan indikasi hubungan yang harmonis antara pemerintah dengan kalangan Islam. Bahkan, dapat juga dikatakan bahwa pola relasi antara pemerintah clan Islam saat itu cenderung mengarah pada simbiosis mutualisme. Sikap pemerintah ini memang mengejutkan banyak pihak, terutama kalangan non-Muslim dan kalangan nasionalis. Mereka menganggap bahwa keberpihakan pemerintah terhadap kalangan Islam saat itu, merupakan awal dari pembentukan negara Islam. Karena itu, mereka memperlihatkan oposisinya terhadap draft Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 yang diajukan ke DPR. Seandainya mereka jujur, sebenarnya kecurigaan mereka tersebut tidak beralasan. Karena kalangan Islam pada dekade 1990-an, diwarnai oleh kelompok akomodasionis

---

[36] Sudikno Mertokusumo, *Hukum Acara Perdata Indonesia* (Yogyakarta: Penerbit Liberty, 1993), h. 6-10.

[37] Muhammad Daud Ali, "Pengembangan Hukum Materiel Pengadilan Agama", dalam Cik Hasan Bisri (Editor), *Kompilasi Hukum Islam Dalam Sistem Hukum Nasional* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999), h. 99-100. Lihat juga dalam Mimbar Hukum, *Aktualisasi Hukum Islam* (Jakarta: Al-Hikmah dan Direktorat Pembinaan Badan Peradilan Agama Islam, 1994), Nomor 17; tahun ke-5; edisi November-Desember 1994, h. 34-44

dan *well educated.* Mereka tidak lagi berorientasi untuk mendirikan negara Islam, melainkan bagaimana memberdayakan masyarakat Islam *(Empowering Civil Society)*.[38]

## Spiritualisasi Hukum Islam

Sebagaimana dikemukakan pada bagian sebelumnya bahwa Hukum Islam turut mewarnai perjalanan sejarah Bangsa Indonesia, bahkan jauh sebelum nama Indonesia secara formal dikenal. Oleh karena itu, tidaklah berlebihan jika sebagian besar umat Islam menginginkan legislasi Hukum Islam parsial dan fakultatif bagi para pemeluknya. Hal ini dimungkinkan, terlebih setelah Undang-Undang No. 32 Tentang Pemerintahan Daerah resmi diundangkan. Sebagaimana diketahui, undang-undang ini mengamanatkan pendelegasian beberapa urusan yang selama ini dikelola oleh pemerintah pusat ke daerah, termasuk perancangan peraturan yang bersifat lokal. Oleh karena itu, tidak mengherankan jika hingga saat ini, beberapa daerah yang mayoritas penduduknya beragama Islam mulai melahirkan produk-produk peraturan daerah yang bernuansa syari'ah. Menurut data yang dirilis oleh DPP Hizbut Tahrir Indonesia, kecendrungan pembentukan peraturan daerah bernuansa Syari'ah ini sudah tersebar di tidak kurang dari 5 provinsi dan 22 kabupaten dan kota di seluruh wilayah Indonesia.

Seiring dengan eskalasi trend peraturan daerah bernuansa syari'ah tersebut, maka umat Islam mulai disibukkan dengan upaya pencarian format yang tepat dalam kaitannya dengan legislasi Hukum Islam secara nasional. Masykuri Abdillah, dalam disertasinya yang telah dibukukan berjudul "Islam di Persimpangan Jalan" mengilustrasikan bahwa umat Islam saat ini tengah berada di persimpangan jalan dan kebingungan untuk menentukan arah dan format gerakan di masa mendatang. Ada kelompok umat Islam yang menginginkan proyek legislasi tersebut secara eksplisit menggunakan simbol-simbol Islam. Namun, pada saat yang bersamaan, tidak sedikit juga kalangan umat Islam yang menginginkan agar proyek legislasi tersebut hanya mengakomodasi substansi ke-Islaman saja. Hingga saat ini, kedua kelompok terus berjalan untuk memperjuangkan format legislasi Hukum Islam yang menurut mereka terbaik untuk umat Islam dalam bingkai negara kesatuan Republik Indonesia.

Terlepas dari perdebatan tersebut, hal yang jauh lebih penting sebenarnya

[38] B.J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia* ( The Hague: Nijhoff,1982),h.159

adalah bagaimana menciptakan atau merancang suatu produk hukum yang dapat diterima oleh semua kalangan, tanpa ada pihak-pihak yang merasa dirugikan. Diskusi ini menjadi semakin menarik jika kita kaitkan dengan teori-toeri pembentukan hukum yang dikemukakan oleh para pakar hukum seperti Von Savigny dan Jeremy Bentham, yang secara teoretik bersifat diametral dan bipolaristik. Von Savigny memperkenalkan teori *Law Finding* (Hukum yang ditemukan), yang secara sederhana dapat dipahami bahwa proses legislasi hukum harus bersifat *bottom up* dan mengacu pada *Living Law* yang berkembang di tengah masyarakat. Menurut teori yang dikemukakan oleh Savigny ini, masyarakat selaku subjek hukum tidak akan merasa terbebani untuk melaksanakan dan mematuhi peraturan yang ditetapkan oleh pemerintah, karena peraturan tersebut dibuat berdasarkan apa yang mereka lakukan sehari-hari. Contoh konkrit dari teori ini adalah ketika Pemerintah Kota Padang membuat peraturan daerah tentang kewajiban mengenakan busana muslim dan kemampuan untuk membaca Al-Qur'an bagi para PNS di Pemerintah Kota Padang, masyarakat tidak ada yang merasa berkeberatan. Alasannya, peraturan yang ditetapkan oleh pemerintah tersebut sudah menjadi bagian integral dari kehidupan keseharian mereka. Singkatnya, tanpa harus ditetapkan sebagai peraturan resmi, kewajiban untuk mengenakan busana muslim dan kemampuan untuk membaca Al-Qur'an tersebut sudah menjadi Living Law di tengah-tengah masyarakat Kota Padang.

Sebaliknya, Jeremy Bentham memperkenalkan teori Law Making yang bersifat Top Down dan sangat sedikit sekali –jika tidak ingin mengatakan tidak sama sekali- mempertimbangkan hukum yang hidup di tengah masyarakat. Akibatnya, peraturan yang dibuat oleh pembuat undang-undang, tidak saja dilanggar namun juga dilecehkan oleh masyarakat; karena dianggap memberatkan. Contoh konkrit dari kasus ini adalah pemberlakuan Undang-Undang No. 14 Tahun 1992 tentang lalu lintas. Kita dapat melihat di lapangan, meskipun undang-undang ini sudah diberlakukan lebih dari satu dasawarsa, namun tingkat kepatuhan masyarakat dalam berlalu-lintas masih jauh dari yang diharapkan. Hal ini tentu saja disebabkan oleh kurangnya pengkajian yang mendalam terhadap kondisi sosial kemasyarakatan ketika peraturan tersebut akan diundangkan.

Lalu, bagaimana dengan pencarian format yang tepat untuk proyek legislasi Hukum Islam di Indonesia? Prof. Dr. Nur A. Fadhil Lubis, MA –Rektor IAIN SU Medan- pernah menyampaikan bahwa legislasi Hukum Islam di Indonesia tidak mesti dipaksakan berskala nasional. Bahkan, secara lebih ekstrim Fadhil mengatakan bahwa pembuatan peraturan tersebut harus

diberi penguatan di level yang paling bawah; yaitu desa. Alasannya, desa-desa yang memiliki peraturan yang kuat dan dipatuhi oleh masyarakatnya; secara konsentrik akan membawa pengaruh pada institusi di atasnya yaitu kecamatan. Demikian seterusnya secara hirarkis berjenjang hingga ke tingkat nasional. Jika kita coba analisis pendapat Prof. Fadhil ini tentu saja memiliki tingkat relevansi yang cukup baik pada level tertentu, khususnya di Propinsi NAD. Sebagaimana diketahui bersama, di Aceh pemerintahan pada tingkat paling bawah dipimpin oleh seorang *Keucik* yang memiliki kewenangan untuk mengatur masyarakat pada tingkat desa. Sejarah telah membuktikan bagaimana peran para Keucik tersebut dalam menciptakan masyarakat Aceh yang agamis. Bahkan, sedemikian agamisnya masyarakat Aceh, provinsi ini diberi gelar Serambi Mekkah.

Namun, sebagian kelompok masyarakat Islam Indonesia lainnya berpandangan sebaliknya. Mereka menginginkan satu produk hukum yang berlaku nasional fakultatif bagi para pemeluk agama Islam saja; seperti yang diberlakukan di Malaysia. Menariknya, para pendukung kelompok ini memiliki militansi yang relatif tinggi dan terus berjuang demi terciptanya Indonesia yang tunduk di bawah nilai-nilai Islam. Nah, mengenai format mana yang terbaik bagi masyarakat Islam di Indonesia, tergantung pada keingingan masyarakat Islam Indonesia sendiri. Sudah saatnya, kita memiliki *National Council* yang di Amerika Serikat memiliki kewenangan untuk melihat kecendrungan dan animo masyarakat secara nasional, terhadap peraturan perundang-undangan yang akan diberlakukan oleh pemerintah. Eksistensi lembaga ini menjadi penting demi terciptanya produk hukum yang dipatuhi sekaligus dijalankan oleh masyarakat luas. Semoga.

## Legislasi Ekonomi Syari'ah: *A New Breakthrough?*

Awal Dekade 1990-an merupakan momentum tumbuh dan berkembangnya praktek Ekonomi Syari'ah di Indonesia. Hal ini ditandai dengan dibukanya Bank Muammalat Indonesia di beberapa daerah Indonesia. Setelah lebih dari satu dasawarsa momentum bersejarah tersebut berlalu, dinamika dan geliat Ekonomi Syari'ah semakin memperlihatkan pertumbuhan yang signifikan. Saat ini, hampir semua bank konvensional memiliki divisi syari'ah. Bank BRI, BNI dan Bank Mandiri merupakan sedikit dari sedemikian banyak bank konvensional yang memiliki divisi syari'ah. Ini masih ditambah lagi dengan Bank Pembiayaan Rakyat (BPR) Syari'ah dan lembaga keuangan syari'ah lainnya, yang pada saat ini tumbuh bagai jamur di musim hujan. Bahkan,

akhir-akhir ini mulai diperkenalkan juga asuransi dan sekuritas Syari'ah; yang notabene dipelopori oleh institusi asuransi dan sekuritas sekaliber AXA Life dan Prudential. Realitas ini menunjukkan kepada kita bersama, bahwa kesadaran umat Islam untuk melaksanakan ajaran agamanya –khususnya di bidang mu'ammalah- semakin meningkat dari waktu ke waktu.

Seiring dengan semakin meningkatnya aktivitas lembaga-lembaga keuangan syari'ah tersebut, maka sesuai dengan hukum alam konflik kepentingan di antara pelaku bisnis keuangan syari'ah tersebut, tidak dapat dihindarkan. Dalam kurun waktu lebih dari satu dasawarsa tersebut, konflik-konflik tersebut diselesaikan melalui mekanisme ADR (*Alternative Dispute Resolution*) ataupun menggunakan fatwa-fatwa yang dikeluarkan oleh Dewan Syari'ah Nasional (DSN) yang bermarkas di Mesjid Istiqlal, Jakarta. Namun, lama-kelamaan masyarakat pelaku bisnis dan keuangan syari'ah mengingingkan sesuatu yang lebih dari sekedar fatwa DSN, melainkan kepastian hukum (*Rechtzekerheid*) yang dikeluarkan oleh lembaga peradilan. Untuk menjawab aspirasi yang berkembang di tengah-tengah komunitas pelaku bisnis dan keuangan syari'ah tersebut, maka pemerintah melakukan pengkajian secara komprehensif melalui seminar maupun diskusi terbatas seputar masalah tersebut.

Akhirnya, setelah melakukan pertimbangan mendalam yang didasari atas kontribusi pemikiran berbagai pihak, maka Pemerintah RI memberlakukan Undang-Undang No. 3 Tahun 2006 yang merupakan penyempurnaan dari Undang-undang No. 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama. Perubahan mendasar dari Undang-Undang Peradilan Agama yang baru ini terletak pada Pasal 49 yang berkaitang dengan Kompetensi Absolut Peradilan Agama. Di dalam undang-undang yang baru tersebut ditegaskan bahwa hal-hal yang berkaitan dengan sengketa dan konflik Ekonomi Syari'ah menjadi Kompetensi Absolut Peradilan Agama. Problematika baru pun muncul, karena Peradilan Agama tidak memiliki Hukum materil terkait dengan masalah ekonomi. Sebagaimana diketahui, selama ini Peradilan Agama menggunakan Kompilasi Hukum Islam (KHI) sebagai hukum materil dalam memutuskan perkaranya.

Untuk menindaklanjuti realitas tersebut, maka Mahkamah Agung sebagai supremasi hukum tertinggi di Indonesia mempersiapkan hukum materil baru bagi Peradilan Agama khusus untuk menyelesaikan konflik Ekonomi Syari'ah; yang dikenal dengan Kompilasi Hukum Ekonomi Syari'ah (KHES). Bahkan, dalam rangka penemuan format yang tepat terkait dengan materi KHES tersebut, Fakultas Syari'ah IAIN-SU bekerja sama dengan Mahkamah Agung RI pernah menggelar Seminar Nasional seputar KHES, dengan menghadirkan

Prof. Dr. Abdul Manan, M.Hum. dan Prof. Dr. Juhaya S. Praja yang langsung terlibat dalam perumusan draft awal KHES tersebut. Selain kedua tokoh kunci tersebut, seminar tersebut juga menghadirkan para akademisi dan praktisi hukum dari berbagai daerah di Indonesia.

# TASAWUF DALAM TINJAUAN TEORITIK

# PEMIKIRAN TASAWUF AL-GHAZALI DALAM KITAB *THAMARAH AL-MUHIMMAH* KARYA RAJA ALI HAJI

**Mohd Fauzi Hamat**
**Mohd Hasrul Shuhari**

## Pendahuluan

Al-Ghazali adalah antara nama tokoh besar pemikir Islam yang tidak asing lagi dalam dunia Islam. Karya-karya tulisannya telah mempengaruhi sebahagian besar umat Islam di seluruh dunia sejak zaman berzaman. Di Nusantara, kitab-kitab jawi dan tokoh-tokoh yang menulisnya amat dikenali oleh para ulama Tanah Jawi, sama ada menerusi halaqah-halaqah ilmu ataupun menerusi pembacaan mereka terhadap karya-karya ilmiah yang dihasilkannya. Makalah ini akan cuba menelusuri sejauh mana pengaruh pemikiran tasawuf al-Ghazali dalam kitab jawi yang ditulis oleh ulama Melayu, sebagaimana yang dapat dikesan menerusi beberapa karya ulama Melayu. Antaranya ialah karya-karya seperti kitab *al-Durr al-Nafis*, sebuah karya ilmiah yang amat diminati oleh para ilmuwan di Nusantara, termasuk di Daerah-daerah Borneo karangan Muhammad Nafis ibn Idris al-Banjari (lahir 1148H), *Sayr al-Salikin* dan *Hidayah al-Salikin* karangan 'Abd al-Samad al-Falimbani (m. 1203H), *Minhaj al-'Abidin* karangan berupa terjemahan oleh Dawud al-Fatani (m. 1263H) dan *Thamarat al-Muhimmah* karangan Raja Ali Haji (m. 1879M). Walau bagaimanapun, makalah ini hanya akan memberi tumpuan kepada satu karya sahaja iaitu kitab *Thamarat al-Muhimmah*.

## Pengaruh Pemikiran Tasawuf al-Ghazali di Dunia Islam

Al-Ghazali mempunyai pengaruh yang kuat dalam aspek ilmu pengetahuan, termasuk pemikiran tasawufnya di dunia Islam. Karyanya seperti *Ihya' 'Ulum al-Din* pada fasal akidah telah diterjemahkan ke dalam bahasa Latin oleh Pocock (m. 1727M) yang dimuatkan dalam *Specimen Historiae Arabum*.

Ini menunjukkan pengaruh al-Ghazali di pentas antarabangsa.[1] Al-Ghazali berjaya mendorong masyarakat meninggalkan kejumudan dan membawa pemikiran alternatif yang lebih baik pada aspek akidah dan amalan. Dorongan tersebut merangkumi pelbagai aspek kehidupan seperti spiritual, kebudayaan, sosial dan politik. Majoriti umat Islam hingga hari ini sangat menyanjunginya. Beliau memiliki keistimewaan yang tidak dimiliki oleh para pemikir selainnya.[2] Hasil-hasil penulisannya menjadi dasar kepada sebuah gerakan intelektual yang kuat dan merupakan sumber inspirasi kepada generasi berikutnya. Pemikiran al-Ghazali memberi kesan yang amat mendalam kepada sejarah Islam, sehingga kehebatannya diakui oleh para penyokong dan para pengkritiknya.[3]

Pengaruh akidah al-Ghazali dapat dilihat contohnya melalui anak muridnya yang bernama Muhamad ibn Abdullah ibn Tumart (m. 524H) yang pernah berguru dengannya selama 3 tahun. Ketika *Ihya' 'Ulum al-Din* dibawa ke Maghribi pada tahun 501H/1081M, Ali Bin Yusuf Tashfin yang memerintah Maghribi telah memerintah agar bukunya dibakar kerana berunsur *zindiq* dan *ilhad*. Al-Ghazali sedih apabila mengetahui mengenai peristiwa itu. Menurut Hamka, al-Ghazali berkata, *"Tuhan akan merobek kerajaan mereka sebagaimana mereka telah merobek kitabku"*. Semasa belajar di bawah al-Ghazali, Ibn Tumart berhasrat untuk menggantikan Ali bin Yusuf dan mendirikan sebuah negara Islam di kawasan tersebut. Kata Ibn Tumart, *"Wahai Imam, doakanlah kepada Tuhan agar kerajaan Bani Tashfin jatuh ke tanganku"*. Setelah kerajaan Bani Tashfin iaitu kerajaan *al-Murabitin* dijatuhkan, kerajaan yang didirikan oleh Ibn Tumart dikenali sebagai *al-Muwahhidin*. Apabila al-Ghazali mengetahui kejayaan muridnya, beliau berhasrat untuk berhijrah ke sana, namun tidak kesampaian kerana beliau meninggal dunia pada tahun 505H. Menurut pandangan lain, kerajaan *al-Muwahhidin* diasaskan setelah 10 tahun kematian al-Ghazali. Setelah karya al-Ghazali disebarluaskan, pengaruh al-Ghazali kian meluas dan berdasarkan puisi Ibn Tumart sendiri bahawa ia berjaya kerana berkat doa gurunya, al-Ghazali.[4]

---

[1] Mohd Zaidi Abdullah (2004), *Nafas Baru Hikmah al-Isyraqi Dari Estetika Menuju Fizika*, Shah Alam: Kurnia Ilham, h. 93.

[2] Yusuf al-Qaradawi (1994), *al-Imam al-Ghazali bayn Madihi wa Naqidihi*, c. 4, Beirut: Muassasah al-Risalah, h. 12..

[3] Abdul Salam Yussof (2005), "Pujian dan Kritikan Terhadap Imam Al-Ghazali", dalam *Jurnal Pengajian Umum Asia Tenggara (MALIM)*, bil. 6, Bangi: Pusat Pengajian Umum, UKM, h. 44-45.

[4] *Ibid*. Lihat juga Hamka, Abdul Malik Karim Amrullah (1977), "Sambutan Terjemahan Ihya' Ulumiddin", dalam Tengku Ismail Yakub (terj.), *Ihya Ulumiddin Jiwa Agama*, jil. 1, Jakarta: Penerbit Asli, h. 15. Lihat juga Ahmad Zaki Ibrahim (1988), "al-Imam al-Ghazali

Kebanyakan ulama tersohor Nusantara telah terdedah dengan pemikiran al-Ghazali dalam berbagai-bagai disiplin ilmu menerusi karya-karya ilmiah yang dihasilkan mereka. Dalam penelitian penulis, kebanyakan ulama Nusantara telah mendapat pendidikan agama di Mekkah al-Mukarramah yang disampaikan oleh para guru agama yang diberi tauliah untuk mengendalikan halaqah-halaqah ilmu di dalam masjid Masjid al-Haram. Ramai tokoh ulama 'Tanah Jawi' yang melalui sistem pendidikan tersebut. Guru-guru yang mengajar dalam masjid tersebut turut membincangkan karya-karya ilmiah yang dihasilkan oleh al-Ghazali, khususnya karya Tasawwuf beliau.[5] Kenyataan ini membawa maksud bahawa institusi masjid tersebut turut memainkan peranan besar dalam menyebarkan asas-asas pemikiran Tasawwuf al-Ghazali kepada para penuntut yang menghadiri halaqah-halaqah ilmu yang disampaikan dalam rumah Allah tertua tersebut.

Menurut Redzuan, terdapat rekod seorang anak Melayu bernama Shaikh 'Abdul Malik bin 'Abdullah dari Terengganu (1650-1736 M.) yang diketahui telah pergi ke Mekkah untuk menuntut ilmu di sana. Walau bagaimanapun, penghijrahan orang-orang Melayu ke Mekkah untuk tujuan tersebut hanya memperlihatkan peningkatan jumlahnya sekitar abad ke-19 dan awal abad ke-20 sahaja.[6] Kegiatan pengajaran yang berlangsung dalam Masjid al-Haram bukan terhenti setakat ilmu-ilmu keagamaan biasa, sebagaimana yang diajar di madrasah-madrasah kini, tetapi turut memperturunkan tarekat-tarekat sufiah kepada para pelajar yang berminat untuk menerimanya dari guru-guru yang mursyid. Azyumardi Azra memaparkan modus operandi kegiatan pengajaran yang berlangsung dalam Masjidil Haram, sebagaimana yang dilalui oleh al-Nakhli seperti berikut:[7]

> "Dia menghadiri kuliah-kuliah yang diselenggarakan dalam halaqah dekat Bab al-Salam. Kuliah-kuliah tersebut diberikan oleh gurunya setiap hari setelah shalat subuh, asar, magrib, dan isya. Di halaqah, dia menerima beberapa ijazah dalam beragam ilmu, seperti syariat dan fiqh, dan diperkenalkan ke dalam beberapa tarekat; Syadziliyyah, Nawawiyyah, Qadiriyyah, Naqsyabandiyyah, Syathariyyah, dan Khalwatiyyah. Selain itu juga, di

---

Pengaruh dan Penglibatannya Dengan Orang Lain", dalam Akademi Islam Universiti Malaya (ed.), *al-Imam al-Ghazali dan Sumbangannya*, Kuala Lumpur: Akademi Islam, Universiti Malaya, h. 102-103.

[5] Azyumardi Azra (2002), *Jaringan Global dan Lokal Islam Nusantara*. Iding Rosyidin Hasan (terj.), Bandung: Penerbit Mizan, h. 86.

[6] Mohammad Redzuan Othman (2001), "Masjid al-Haram dan Peranannya Dalam Perkembangan Awal Pendidikan dan Intelektualisme Melayu", *Jurnal Usuluddin*, bil. 13 : 66.

[7] Azyumardi Azra (2002), *op. cit.*, h. 85.

Masjid al-Haram, dia menggunakan sebagian besar waktunya untuk mempraktikkan zikir dari berbagai tarekat tersebut".

Dalam dunia intelektual, al-Ghazali terkenal sebagai seorang tokoh *encyclopaedic* Islam yang banyak mengharungi berbagai disiplin ilmu Islam yang dikembang pada zamannya. Beliau mempunyai pengetahuan yang luas dalam bidang Ilmu Kalam, Falsafah dan Ilmu Tasawwuf. Perjalanan ilmiah yang diharunginya termasuk penemuan jalan *al-kashf* di penghujung hidupnya sebagai kaedah terbaik untuk mencapai ma'rifah sebenar telah meninggalkan banyak karya-karya berguna untuk tatapan umat Islam seluruhnya. Pengaruhnya adalah cukup besar dalam karya-karya ilmiah yang dihasilkan oleh para penulis Nusantara. Sebagai contohnya, kitab *Nasihah al-Muluk*[8] sebuah karya ketatanegaraan karangannya telah mempengaruhi pengarang-pengarang Melayu zaman silam. Tarikh sebenar penyebaran *Nasihah al-Muluk* ke Tanah Melayu tidak dapat dipastikan dengan tepat. Besar kemungkinan versi Arab teks berkenaan telah tiba di Acheh sekitar akhir abad ke-16 atau awal abad ke-17 melalui pedagang-pedagang dari Gujarat atau Arab yang datang berdagang atau berdakwah ke rantau tersebut. Hal ini terbukti melalui sebuah manuskrip terjemahan Melayu *Kitab Nasihah al-Muluk* yang telah ditemui bertarikh sekitar 1700. Manuskrip tersebut kini dilaporkan tersimpan di perpustakaan University of Edinburgh (Dc.6.73-74).[9]

Terdapat rantaian keilmuan yang dikenali dengan sanad yang menghubungkan para ulama di dunia Melayu dengan al-Ghazali. Antara tokoh yang mempunyai kesinambungan dengan ulama Melayu ialah Ahmad al-Qushashi (m. 1071H) dan Ibrahim al-Kurani (m. 1101H). Kedua-dua ulama ini memiliki kesinambungan ilmu dengan para ulama terdahulu sehinggalah kepada al-Ghazali. Contohnya, antara ulama Melayu yang berguru dengan al-Kurani ialah Shaykh Abd al-

[8] *Nasihat al-Muluk* adalah karya al-Ghazali yang asalnya dikarangnya dalam bahasa Parsi antara tahun 1105-1111. Ia kemudiannya telah diterjemahkan oleh Ali ibn Mubarak ibn Mawhub ke dalam bahasa Arab dengan judul *al-Tibr al-Masbuk fi Nasihat al-Muluk*. Pada tahun 1964, ia telah diterjemahkan ke dalam bahasa Inggeris oleh Bagley (1964) dengan pendekatan perbandingan di antara kedua-dua versi Parsi dan Arab. Melalui kitab ini, al-Ghazali memberi pandangan tentang tatacara pemerintahan negara, khususnya berkaitan dengan sifat pemerintah dan pembesar negara. Karya ini mengemukakan banyak idea penting daripada al-Ghazali tentang sistem politik dan sosial masyarakat Islam. Lihat Jelani Harun (2001), *Kitab Kumpulan Ringkas Berbetulan Lekas: Karya Ketatanegaraan Melayu yang Terakhir*, Jurnal Sari 19: 136.

[9] Jelani Harun (2000), "Imam al-Ghazali dan *Nasihat al-Muluk* (Nasihat Ulama Tentang Adab Pemerintahan)", dalam *Jurnal Filologi Melayu*, jil. 8, Kuala Lumpur: Perpustakaan Negara Malaysia, h. 59-62.

Ra'uf Singkel. Karya al-Kurani juga dijadikan rujukan utama oleh Shaykh Abd al-Qadir Bukit Bayas Terengganu yang kemudiannya dibeli oleh Sultan Baginda Omar dan dihadiahkan kepada Tuk Shaykh Duyung. Shaykh Muhammad Yasin al-Fadani (m. 1410H) juga menyenaraikan kitab-kitab al-Ghazali seperti *Ihya' 'Ulum al-Din*, *Minhaj al-'Abidin*, *Bidayah al-Hidayah* dan *al-Hikmah fi Makhluqat Allah* yang diterima melalui gurunya, Shaykh Muhammad Ali al-Maliki (m. 1368H) yang berkesinambungan hingga Shaykh Ahmad al-Ramli (m. 1004H) berdasarkan sanad al-Kurani hingga al-Ghazali.[10]

Seorang penulis terkenal Nusantara dari Riau Lingga, Raja Ali Haji (1809 - 1870 M.) telah menghasilkan karya bertajuk *Thamarah al-Muhimmah Diyafah li al-Umara' wa al-Kubara' li Ahl al-Mahkamah* pada abad ke-19 M.[11] Beliau juga turut menyumbang menyebarluaskan pandangan al-Ghazali, khususnya yang terkandung dalam kitab *Ihya' 'Ulum al-Din*, *Minhaj al-'Abidin* dan *Bidayah al-Hidayah* ke alam Melayu. Beliau juga menulis Gurindam Dua Belas yang berupa puisi yang mengandungi huraian sifat-sifat *mahmudah* dan *madhmumah* seperti yang terkandung dalam ketiga-tiga kitab al-Ghazali tersebut.[12]

Untuk memperlihatkan lagi pengaruh pemikiran al-Ghazali, termasuk pemikiran tasawufnya di Dunia Melayu, sejarah memaparkan bahawa setelah kuasa kesultanan Melayu Aceh merosot pada akhir abad ke-17, Riau menjadi pusat baru perkembangan bahasa dan budaya Melayu, antara tahun 1779-1911. Telah muncul banyak karya ketatanegaraan yang penting dari istana Riau. Antaranya ialah *Muqaddimah fi Intizam Waza'if al-Malik* (1857) dan *Thamarat al-Muhimmah* (1857) karangan Raja Ali Haji (1809-1870).[13] Pemikiran al-Ghazali menerusi karya-karya tersebut diserap jalin dalam huraian berkenaan bahasa dan budaya Melayu. Karya tersebut juga menurut Rafiuddin Afkar

---

[10] Mohd Zaidi Abdullah (2004), *op. cit*., h. 93-95, 132.

[11] Mahdini, Drs. (2000), *Etika Politik Pandangan Raja Ali Haji Dalam Tsamarat al-Muhimmah*, Pekanbaru: Yayasan Pusaka Riau, h. 2 dan 4. Karya tersebut terdiri daripada daripada bahagian mukadimah, kemudian diikuti tiga bahagian isi utama, dan diakhiri bahagian *khatimah* (penutup). Isi utama karya itu ialah huraian Raja Ali Haji berkenaan tugas dan tanggungjawab pemerintah, *wazir* (menteri) dan sifat-sifat buruk manusia. *Thamarat al-Muhimmah* melambangkan kewibawaan Raja Ali Haji sebagai pengarang karya ketatanegaraan. Lihat Jelani Harun, *Kitab Kumpulan Ringkas*, 139.

[12] Barbara Watson (1979), "Islamic Thought and Malay Tradition: The Writings of Raja Ali Haji of Riau (ca 1809-1870)" dalam Anthony Reid & David Marr (ed.), *Perceptions of the Past in Southeast Asia*, Kuala Lumpur & Hong Kong: Heinemann Educational Books (Asia) Ltd., h. 115-116. Lihat juga Abu Hassan bin Mohd Sham (2004), *Syarahan Perdana "Ulama Nusantara: Antara Penghasilan Karya Kreatif dan Kitab Jawi"*, Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Melayu, h. 22-23.

[13] Jelani Harun, *Kitab Kumpulan Ringkas*, 139.

disenaraikan bersama dengan karya-karya lama yang terawal lain seperti *Gurindam Dua Belas* (1847), *Tuhfat al-Nafis, Bustan al-Katibin* (1851) dan *Muqaddimah fi Intizam Waza'if al-Malik* yang banyak maklumat mengenai nilai-nilai sufistik pada syair-syair Melayu. Menurutnya lagi, maklumat tersebut menjadi faktor pemangkin Islamisasi di empayar Johor Riau Lingga terutamanya di kawasan terpencil kepulauan Riau Lingga di antaranya ialah Pulau Penyengat, Pulau Bentan, Pulau Singkep, Pulau Karimun, dan Tanjung Pinang. Bahan-bahan ini merupakan sumber dan rujukan utama bagi proses Islamisasi di Empayar Johor Riau Lingga.[14] Ini menunjukkan bahawa kitab yang juga membawa pemikiran tasawuf al-Ghazali ini turut berperanan dalam proses Islamisasi tersebut. Ini juga jelas memperlihatkan bagaimana tersebarnya pemikiran al-Ghazali di Nusantara khususnya di Empayar Johor Riau Lingga.

Rafiuddin Afkar menjelaskan bahawa puisi dan syair yang berorientasikan tasawuf bermula di Empayar Johor Riau pada abad ke-19 yang bermula di Palembang (Sumatera Selatan) kemudian di Riau merupakan aliran tasawuf ke arah akhlak (etika) yang dipelopori oleh al-Ghazali. Syair tersebut menekankan pemeliharaan dan penjagaan anggota yang lima (mata, telinga, lidah, tangan, dan kaki) serta menghindari sifat keji yang harus dihindari seperti 'ujub, hasad, buruk sangka, tamak dan bakhil.[15] Syair dan puisi merupakan salah satu daripada budaya penting orang Melayu. Ilmuwan Melayu seperti Raja Ali Haji menyerapkan pemikiran al-Ghazali apabila ia berinteraksi dengan budaya orang Melayu yang sekali gus sebagai usaha dakwah agar orang Melayu ketika itu diperlihatkan nilai-nilai akidah dan akhlak Islam.

Menurut Abdul Jalil Borham, dua buah kitab karangan Raja Ali Haji dalam bidang undang-undang dan adat istiadat Melayu iaitu *Muqaddimah fi Intizam al-Waza'if al-Mulk* dan *Thamarat al-Muhimmah Diyafah li al-Umara' wa al-Kubara' li ahl al-Mahkamah* dapat menunjukkan kepakarannya menguasai adat istiadat Melayu dan undang-undang Islam terutamanya yang berkaitan dengan perlembagaan. Pengaruh kedua-dua karya beliau ini dapat dilihat dalam pembentukan Undang-Undang Tubuh Johor 1895 sebagai perlembagaan bertulis pertama di Tanah Melayu yang dihasilkan pada zaman pemerintahan Sultan Abu Bakar. Contohnya, dalam perlantikan raja, pembesar negeri,

---

[14] Rafiuddin Afkar, "*Nilai Nilai Sufistik Syair Syair Melayu Faktor Pemangkin Islamisasi Di Empayar Johor-Riau-Lingga*", Seminar Antarabangsa Sejarah Dan Warisan Empayar Johor-Riau 5-7 November 2010, Pusat Konvensyen Antarabangsa Persada Johor Johor Bahru, 1.

[15] *Ibid*., 23.

menteri-menteri serta pegawai-pegawai kerajaan yang disebutkan di dalam *Thamarat al-Muhimmah* ada persamaannya dengan perkara 3, perkara 10 dan perkara 30 Undang-Undang Tubuh Johor.[16] Secara tidak langsung, karya yang ada hasilan pemikiran al-Ghazali tersebut pasti sentiasa dirujuk oleh golongan atasan dan masyarakat umum ketika itu. Ini memperlihatkan proses pengaliran pemikiran tasawuf al-Ghazali berlaku secara kukuh di Dunia Melayu khususnya di Johor.

Kitab *Ihya' 'Ulum al-Din* dan kitab *Minhaj al-'Abidin* merupakan antara kitab yang amat popular dalam masyarakat Melayu sejak zaman berzaman. Kitab *Ihya' 'Ulum al-Din* adalah antara kitab karangan ulama Islam yang banyak meninggalkan pengaruhnya dalam sastera Melayu lama,[17] termasuk kitab *al-Durr al-Nafis* dan lain-lain karya ulama Nusantara. Shaykh 'Abd al-Samad al-Falimbani (m. 1203H) yang muncul pada abad ke-18 dikatakan cuba berusaha untuk mengembalikan kemurnian Tasawwuf al-Ghazali. Lalu beliau telah mengambil inisiatif menterjemahkan kitab *Ihya' 'Ulum al-Din* dengan nama *Sayr al-Salikin*.[18] Tuan Hasan Besut memiliki karya yang berjudul *Ayyuha al-Walad* iaitu terjemahan karya al-Ghazali yang selesai ditulis di Mekah pada malam isnin, 14 Rabi' al-Awwal tahun 1266H. Selain beliau, kedua-dua kitab ini juga pernah diterjemahkan oleh ulama Patani yang lain iaitu Shaykh Muhammad Taib bin 'Abd al-Latif yang dicetak di Mekah.[19]

Menurut Hamka (m. 1981M), pemikiran al-Ghazali terutamanya melalui kitabnya, *Ihya' 'Ulum al-Din* sangat mempengaruhi masyarakat Melayu khususnya Indonesia. Mazhab Sunni yang mula memasuki Pasai ialah mazhab al-Shafi'i di mana al-Ghazali merupakan antara ulama *mutaakhkhirin* mazhab ini. Fahaman *Pantheisme* yang pernah bertapak dalam kalangan mereka

---

[16] Abd Jalil Borham, "Pengaruh Khilafah Othmaniyyah Turki Dalam Pentadbiran Kerajaan Johor Bagi Memartabatkan Sebuah Negara Islam Merdeka Di Asia Tenggara", Kertas Kerja Ucaptama Simposium Isu-Isu Sejarah Dan Tamadun Islam (Sisti 2011) Peringkat Kebangsaaan Di Sudut Wacana Atma, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, Selangor Pada 8-10 April, 2011. Lihat juga Jelani Harun, *Pemikiran Adab Ketatanegaraan Kesultanan Melayu*, cet. 3, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2003, h. 6. Lihat juga Hanif Md Lateh @ Junid, Izziah Suryani Mat Resad @ Arshad & Ermy Azziaty Rozali, "Sejarah Perkembangan Undang-undang Islam di Johor". Prosiding Nadwah Ulama Nusantara (NUN) IV: Ulama Pemacu Transformasi Negara), 2011. h. 650-651.

[17] Al-Attas, S.M. Naquib (1999), *Islam Dalam Sejarah Dan Kebudayaan Melayu*, Kuala Lumpur, ABIM, h. 68.

[18] Mahayudin Haji Yahaya (2001), *Islam Di Alam Melayu*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa Dan Pustaka, h. 103.

[19] Ahmad Fathy al-Fatani (2002), *Ulama Besar Dari Patani*, Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia, h. 65, 252, 292.

menjadi lemah setelah pemikiran al-Ghazali difahami dan diajarkan dalam masyarakat. Hamka juga mengakui bahawa karyanya yang berjudul Tasawwuf Moden (1939M) telah ditulis dengan memetik banyak pandangan al-Ghazali. Kitab Hamka yang lain seperti Lembaga Hidup (1940M) dan Lembaga Budi (1940M) juga dipengaruhi pemikiran al-Ghazali seperti yang terdapat dalam *Ihya' 'Ulum al-Din*, *Minhaj al-'Abidin* dan *Bidayah al-Hidayah*. Menurutnya, huraian al-Ghazali dalam bidang Tasawwuf, akidah, falsafah dan etika akan terus dikaji oleh masyarakat dunia.[20] Ini menunjukkan bahawa pemikiran al-Ghazali dalam pelbagai bidang telah mempengaruhi dunia Melayu dan ia akan berterusan meskipun terdapat beberapa kritikan kepadanya.

Pada tahun 1778M., al-Falimbani telah menterjemah kitab *Bidayah al-Hidayah*, karangan al-Ghazali dan terjemahan tersebut telah ditambah dengan beberapa pandangan dan pendapat beliau sendiri. Karya terjemahan tersebut dinamakan dengan *Hidayah al-Salikin*. Kitab *Bidayah al-Hidayah* juga biasanya akan dipelajari bersama-sama dengan kitab *al-Durr al-Thamin* dan *Siraj al-Huda* sebelum mempelajari kitab *'Aqidah al-Najin fi 'Ilm Usul al-Din* karangan Shaykh Zain al-'Abidin bin Muhammad al-Fatani yang lebih dikenali dengan Tuan Minal (m. 1331H).[21] Sumbangan Shaykh 'Abd al-Samad al-Falimbani dan Shaykh Daud al-Fatani adalah amat besar dalam mengetengahkan pemikiran al-Ghazali ke dalam masyarakat Melayu.[22] Shaykh Daud al-Fatani juga telah selesai menterjemahkan pertama kalinya kitab *Minhaj al-'Abidin* pada 15 Jamadil Akhir 1240H di mana ia dikatakan karya ke-12 beliau yang disusun berdasarkan tarikh penulisannya. Namun, terdapat lagi karyanya yang belum diketahui tarikh penulisan.[23] Karyanya, *Minhaj al-'Abidin* telah mendapat perhatian orang ramai di samping *Furu' al-Masa'il*, *Munyah al-Musalli*, *al-Durr al-Thamin* dan *Sullam al-Mubtadi*. Kitab *Minhaj al-'Abidin* juga merupakan karyanya yang paling awal dicetak iaitu pada tahun 1305H selepas kitab *Jam'u al-Fawa'id* dan *al-Bahjah al-Saniyyah* yang dicetak pada tahun 1303H.[24]

---

[20] Hamka (1977), *op. cit*., jil. 1, h. 17. Lihat juga Abu Hassan bin Mohd Sham (2004), *op. cit*., h. 35.

[21] Ahmad Fathy al-Fatani (2002), *op. cit*., h. 65.

[22] Ridell, Peter (2001), *Islam and The Malay-Indonesian World:Transmission and Respons*. Singapore: Horizon Books, h. 185 dan 190. Lihat juga Mohd Kamal Hasan (1996), *Towards Actualizing Islamic Ethical and Educational Principles in Malaysian Society: Some Critical Observations*. Kuala Lumpur: ABIM, h. 7.

[23] W.M. Shaghir Abdullah (1990), *Syeikh Daud Bin Abdullah al-Fatani Ulama' Dan Pengarang Terulung Asia Tenggara*. Shah Alam: Penerbitan Hizbi, h.77. Lihat juga Ahmad Fathy al-Fatani (2002), *op. cit*., h. 34.

[24] *Ibid*., h. 38.

Ramai juga di kalangan ulama Melayu yang menterjemah, menulis, meneliti, mengajar, mentashihkan dan mengamalkan kandungan kitab-kitab yang ada kaitan dengan al-Ghazali seperti *Sayr al-Salikin* dan *Minhaj al-'Abidin*. Contohnya, Shaykh 'Abd al-Samad al-Falimbani (m. 1203H), Shaykh Dawud al-Fatani (m. 1263H), Tuan Hasan Besut (m. 1280H), Shaykh Nik Dir al-Fatani (m. 1315H), Shaykh Wan Ahmad al-Fatani (m. 1325H), Shaykh Ahmad bin Muhammad Zain al-Fatani (m. 1327H), Haji Abd al-Majid Embong (m. 1372H). Tok Bermin (m. 1376H), Pak Da 'El (m. 1385H), Tok Guru Dala (m. 1395H), Haji Abd Allah Bendang Kebun (m. 1411H) dan lain-lain. Antara ulama yang berjaya menghasilkan ramai ulama pelapis dan sejumlah karya yang banyak dihasilkan dan masih ditelaah hingga hari ini ialah Shaykh Daud al-Fatani, Tuan Minal dan Shaykh Nik Dir al-Fatani.[25] Fakta ini membuktikan bahawa terdapat pengaruh pemikirantasawuf al-Ghazali terhadap para ulama Melayu terutamanya pada karya-karya mereka. Kesinambungan ilmu antara ulama Melayu dan ulama muktabar menjadi sejarah menarik yang perlu dipelihara dan dikekalkan oleh generasi berikutnya.

## Pemikiran Tasawuf al-Ghazali Dalam Kitab *Thamarah al-Muhimmah*

Subtopik ini akan menghuraikan beberapa pemikiran tasawuf al-Ghazali yang dapat dilihat dalam kitab *Thamarat al-Muhimmah*. Sebagaimana yang dinyatakan sebelum ini, kitab ini ditulis oleh Raja Ali Haji. Nama sebenar bagi Raja Ali Haji ialah Tengku Haji Ali al-Haj bin Tengku Haji Ahmad bin Raja Haji al-Syahid fi Sabilillah bin Opu Daeng Celak. Beliau dilahirkan di Pulau Penyengat Indera Sakti (kini di dalam wilayah Kepulauan Riau, Indonesia) yang merupakan pusat pemerintahan Kesultanan Melayu Johor dan Riau-Lingga. Tarikh kelahiran Raja Ali Haji tidak tercatat dalam sejarah secara teliti, namun Wan Mohd Shaghir berpandangan bahawa tahun kelahirannya ialah pada tahun 1809M, meskipun beliau sendiri masih meraguinya kerana kebanyakan sumber-sumber berkaitan tidak disertakan dengan tahun Hijrah. Begitu juga tiada catatan yang dibuat mengenai tarikh kematian beliau. Ada yang berpandangan beliau meninggal pada tahun 1879M atau antara tahun 1869 hingga 1875M.[26]

---

[25] *Ibid*., h. 18, 34, 38, 47, 54, 65, 98, 114, 155, 175, 197, 201, 218, 252, 256-257. Lihat juga Abu Hassan bin Mohd Sham (2004), *op. cit*., h. 26-27.

[26] Raja Hisyamudin bin Raja Sulong dan Bharuddin Che Pa (2012), "*Penggunaan*

Raja Ali Haji adalah seorang yang minat membaca dan antara kitab yang dirujuk dan dibacanya ialah kitab *Tarikh al-Khamis, Syarh al-Zubad, Mizan Sya'rani*, *Hayat al-Hayawan* dan sebagainya. Di samping itu, karya-karya ulama lain yang turut dibacanya ialah *Umm al-Barahin* karangan al-Sanusi, *Jawharat al-Tawhid* dan *Ithaf al-Murid* karangan Ibrahim b. Ibrahim b. Hassan al-Laqqani, *al-Durr al-Manzum* karya Abu Ishaq al-Shirazi, *Fath al-Wahhab* karya Zakariyya al-Ansari; *Fath al-Mu'in* karya Abdul Aziz al-Malibari; *Mustatraf fi Kulli Fann Mustazraf* (sebuah ensiklopedia) karya al-Ibshihi, karya Abdul Rauf al-Singkeli, al-Zawzani, al-Samarqandi dan karya-karya lain yang tersebar luas di Pulau Penyengat pada ketika itu. Manakala, kitab-kitab karangan al-Ghazali yang menjadi panduan dan rujukan beliau antaranya ialah *Bidayah al-Hidayah, Minhaj al-'Abidin, Ihya' 'Ulum al-Din, Nasihat al-Muluk.*[27] Berdasarkan kitab-kitab yang dibacanya ini, maka tidak hairanlah beliau banyak terpengaruh atau mengambil manfaat dari ulama-ulama lain terutamanya pemikiran tasawuf al-Ghazali.

Antara kitab Raja Ali Haji yang jelas terdapat pengaruh dari pemikiran tasawuf al-Ghazali ialah kitab *Thamarat al-Muhimmah*.[28] Judul sebenarnya

---

*Ayat-ayat al-Qur an Oleh Raja Ali Haji Di Dalam Karyanya Thamarat Al-Muhimmah*", dalam The 2nd Annual International Qur anic Conference 2012, Kuala Lumpur: Centre of Qur anic Research, University of Malaya, 22-23 February 2012, h. 2 dan 5; Lihat juga Raja Hisyamudin bin Raja Sulong dan Bharuddin Che Pa (2012), "*Konsep Ilmu Pada Pandangan Raja Ali Haji Di Dalam Karyanya Thamarat Al-Muhimmah*", dalam Proceeding of International Seminar on Research in Islamic Studies II, Academy of Islamic Studies Kuala Lumpur, 15-16 February 2012, h. 575-576.

[27] Raja Hisyamudin dan Bharuddin (2012), "*Penggunaan Ayat-ayat al-Quran"*, h. 4; Lihat juga Khalif Muammar A. Harris, "*Ilmu Ketatanegaraan Melayu Abad Ke-19: Kajian Terhadap Karya Raja Ali Haji", SARI: Jurnal Alam dan Tamadun Melayu*, 29, 1 (2011): 83. Lihat juga Raja Hisyamudin dan Bharuddin (2012), "*Konsep Ilmu*", h. 576.

[28] Menurut Khalif Muammar, karya ini dianggap kesinambungan kepada risalah ringkas yang berjudul *Muqaddimah fi Intizam Waza'if al-Mulk* yang dipersembahkan kepada Yang Dipertuan Muda VIII, Raja Ali bin Ja'far (1845-1857). Risalah ini telah diselesaikan pada tahun yang sama dengan kitab *Thamarat al-Muhimmah* iaitu tahun 1857M. Maka, karya ini dikenali sebagai *Muqaddimah* (pengantar), yang memberi isyarat bahawa terdapat karya susulan lain yang lebih mendalam sifatnya. Dalam *Muqaddimah,* Raja Ali Haji menggunakan kata ganti diri 'kekanda' dan Yang Dipertuan Muda sebagai 'adinda'. Sebaliknya, dalam syair-syair dalam *Thamarat al-Muhimmah* beliau menggunakan kata 'anakanda' bagi pembaca. Penggunaan bahasa halus ini memberi suasana yang lebih akrab dan tidak terlalu formal. Kedua penggunaan kata panggilan yang berbeza ini menunjukkan adanya dua tujuan yang berbeza dalam penulisan kedua-dua karya ini di mana yang pertama sebagai karya nasihat yang ditujukan khas untuk Yang Dipertuan Muda yang merupakan saudara sepupunya. Manakala yang kedua adalah karya untuk tujuan umum kepada semua raja, qadi dan para pegawai yang memerintah. Lihat Khalif

ialah *Thamarat al-Muhimmah Diyafah li al-Umara' wa al-Kubara' li Ahli al-Mahkamah* (Buah-buahan yang Dicita-cita Hal Keadaan Jadi Jamuan Bagi Raja-Raja dan Bagi Orang Besar-Besar yang Mempunyai Pekerjaan di dalam Tempat Berhukum) yang selepas ini akan disebut sebagai *Thamarat al-Muhimmah* sahaja. Ia telah siap ditulis pada 1275H/1857M oleh Raja Ali Haji, namun hanya diterbitkan dan dicetak buat pertama kali di pejabat kerajaan Lingga pada bulan Muharram tahun 1304 Hijrah bersamaan tahun 1886 Masihi. Ini bermakna teks ini dicetak setelah 16 tahun Raja Ali Haji meninggal dunia. Kitab ini berkaitan dengan hukum ketatanegaraan yang mana topik perbincangannya tersusun seperti berikut:[29]

1. *Muqaddimah* (Pendahuluan): Berkenaan kelebihan ilmu yang mengandungi:
   a. Pengakuan terhadap ilmu pengetahuan.
   b. Manusia berbeza kerana ilmunya.
   c. Bodoh dan binasa bagi mereka yang tidak berilmu.
2. Bab pertama yang mengandungi:
   a. Kewajipan mendirikan kerajaan dan melantik raja.
   b. Definisi raja.
   c. Syarat menjadi raja dan hakim.
   d. Wazir dan pembantu-pembantu raja yang lain.
   e. Pemecatan jawatan raja dan jawatan-jawatan yang lain.
3. Bab kedua yang mengandungi:
   a. Jabatan-jabatan kerajaan.
   b. Aturan perjalanan mahkamah.
   c. Aturan mesyuarat.
   d. Janji setia antara raja dan jabatan kerajaan.
4. Bab ketiga: Pemeliharan roh, badan dan nama yang mengandungi:

---

Muammar, "*Ilmu Ketatanegaraan",* h. 81-81. Menurut Barbara dan Virginia, kedua-dua buku ini merupakan buku peringatan waktu kematian Yamtuan Muda Ali pada tahun 1857M yang berisikan nasihat berkenaan peri laku raja dan aturan pemerintahan. Lihat Barbara Watson Andaya dan Virginia Matheson, *Pikiran Islam dan Tradisi Melayu*, terjemahan Th. Sumarthana, Jakarta Pusat: Penerbit Gratifi Pers, 1983, 103.

[29] Raja Hisyamudin dan Bharuddin (2012), "*Penggunaan Ayat-ayat al-Qur an"*, h. 7-8. Lihat juga Raja Hisyamudin dan Bharuddin (2012), "*Konsep Ilmu*", h. 577-578. Lihat juga Khalif Muammar, "*Ilmu Ketatanegaraan",* 81. Lihat juga Abd Jalil Borham, "Pengaruh Khilafah Othmaniyyah", 10. Lihat juga Jelani Harun, *Pemikiran Adab Ketatanegaraan Kesultanan Melayu*, cet. 3, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2003, h. 105-107.

a. Akhlak para pemimpin.
b. Nasihat-Nasihat kepimpinan.

5. Khatimah (Penutup): Faktor kecacatan sifat-sifat raja yang mengandungi:
   a. 14 sifat tercela.
   b. Syair nasihat kepada raja, menteri, qadi dan para pegawai

Pembahagian bab diatas adalah merupakan tajuk-tajuk besar yang terdapat di dalam manuskrip *Thamarat al-Muhimmah*. Bagi setiap tajuk tersebut, terdapat juga sub-sub topik yang lebih kecil dan khusus dengan perbincangan yang lebih mendalam.[30] Bahagian pertama kitab ini mengandungi huraian berkenaan konsep raja dan pemerintahan serta bagaimana tertib pelaksanaan berdasarkan ajaran Islam. Penjelasan yang diberikan adalah berdasarkan pemikiran al-Ghazali dan Ali bin Muhammad bin Habib al-Mawardi dari kitab *al-Ahkam al-Sultaniyyah*.[31] Menurut Jelani Harun, Raja Ali Haji menghuraikan beberapa aspek penting tentang kesihatan dalaman dan luaran diri manusia yang bersumberkan kepada kitab al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*.[32] Antaranya ia jelas dapat dilihat pada bahagian ketiga dan *khatimah* dari kitab tersebut yakni berkenaan akhlak dan nasihat kepada para pemimpin dan 14 sifat-sifat tercela yang perlu para pemimpin jauhinya.

Menurut Barbara dan Virginia, pandangan Raja Ali Haji berkenaan masa lampau tidak dapat dipisahkan dari perkembangan pemikiran keagamaannya yang pada dasarnyanya dipengaruhi oleh pemikiran al-Ghazali selaku tokoh teologi yang masyhur di Parsi. Pada akhir abad ke-18, karya al-Ghazali yaitu *Ihya' 'Ulum al-Din* diperkenalkan kembali kepada dunia Islam. Kekaguman Raja Ali Haji terhadap al-Ghazali dapat dilihat kerana jelas ia sering merujuk kepada karya tersebut bahkan turut menyarankan kepada para pembaca agar merujuk karya tersebut untuk mendapat maklumat lanjut bagi topik yang berkaitan.[33] Contohnya, tulis Raja Ali Haji:

---

[30] Raja Hisyamudin dan Bharuddin (2012), "*Penggunaan Ayat-ayat al-Qur an"*, h. 7-8; Lihat juga Raja Hisyamudin dan Bharuddin (2012), "*Konsep Ilmu*", h. 577-578.

[31] Hasan Junus, *Raja Ali Haji Budayawan di Gerbang Abad XX*, cet. 2, Riau: Badan Penerbit Universitas Riau, 2002, h. 140.

[32] Jelani Harun (2003), *Pemikiran Adab Ketatanegaraan Kesultanan Melayu*, cet. 3, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 105-107. Lihat juga Jelani Harun (2009), *Bustan al-Salatin: The Garden of Kings, A Malay Mirror for Rulers*, Pulau Pinang: Penerbit USM, h. 226 dan 231.

[33] Barbara dan Virginia, *Pikiran Islam*, 105-106.

> "…Syahdan jika hendak terang kenyataan perkara yang tersebut itu hendaklah mutala'ah kitab-kitab *ahl al-sufi* seperti kebanyakan kitab al-Ghazali dan lainnya intaha."[34]

Raja Ali Haji menyarankan kepada para pembaca agar merujuk kepada kitab-kitab ulama lain terutamanya al-Ghazali untuk mendapat mendapat maklumat lanjut berkenaan pemeliharaan roh. Ungkapan Raja Ali Haji yaitu '*kebanyakan kitab al-Ghazali*' di atas boleh dikaitkan dengan beberapa kitab al-Ghazali antaranya seperti *Bidayah al-Hidayah, Minhaj al-`Abidin, Ihya' `Ulum al-Din* dan *Nasihat al-Muluk* yang mengandungi nasihat-nasihat berkenaan aspek dalaman manusia. Ini selari dengan kajian para pengkaji sebagaimana yang telah dijelaskan sebelum ini di mana antara kitab al-Ghazali yang menjadi rujukan dan panduan Raja Ali Haji adalah kitab-kitab tersebut. Manakala, satu-satunya kitab al-Ghazali yang disebutnya secara khusus ialah kitab *Ihya' `Ulum al-Din* sebagaimana yang ditulisnya seperti berikut:

> "Pada menyatakan memeliharakan ruh yakni nyawa dan hati bermula makna ruh dan makna qalb dan makna nafsu dan makna aqal itu yaitu berpanjanganlah bicaranya di dalam kitab yang panjang-panjang seperti di dalam *Ihya' `Ulum al-Din* dan lainnya…"[35]

Menurut Barbara dan Virginia, kitab *Thamarat al-Muhimmah* mempunyai sedikit persamaan dengan karya al-Ghazali iaitu *Nasihat al-Muluk* mengenai gaya pemerintahan Islam. Kedua-dua karya tersebut menjelaskan bahawa peranan negara dan kewajipan utama masyarakat adalah mewujudkan suasana yang mendorong ke arah pelaksanaan agama yang wajar sehingga setiap individu masyarakat dapat mengamalkan aktiviti kerohaniaannya dan bersedia untuk menghadapi hari akhirat kelak. Justeru, Allah melantik seseorang pemerintah agar mereka dapat memberi teladan dan contoh ikutan terpuji dan membantu mereka dalam mempersiapkan diri bagi menghadapi dunia yang bakal tiba yakni hari akhirat. Para pemerintah memiliki peranan khusus dalam mempertahankan agama kerana mereka memiliki kuasa. pengetahuan dan kemampuan yang dianugerahkan oleh Allah S.W.T untuk melakukannya. Dengan anugerah tersebut, mereka mampu membezakan antara perkara baik dan buruk dan menggubal peraturan moral untuk masyarakat.[36]

---

[34] Raja Ali Haji ibn Raja Ahmad Haji, *Thamarat al-Muhimmah Diyafah li al-Umara' wa al-Kubara' li Ahli al-Mahkamah*, t.tp: t.p., 1304H, 45.

[35] *Ibid*., 41.

[36] Barbara dan Virginia, *Pikiran Islam*, 105-106.

Menurut Khalif Muammar, Raja Ali Haji berjaya menghuraikan bagaimana peranan tasawuf dalam mendidik para pemimpin agar tidak memiliki sifat yang zalim. Raja Ali Haji telah mendalami tasawuf daripada kitab-kitab al-Ghazali dan mengambil manfaat daripada ilmunya pada aspek memahami jiwa manusia dan hubungannya dengan perilaku zahir. Menurut Raja Ali Haji, seseorang itu tidak berjaya menjadi pemimpin yang baik sekiranya ia tidak memahami penyakit-penyakit hati atau sifat-sifat tercela yang mesti dijauhi dan diubati. Ini kerana, para ulama tasawuf menekankan bahawa aspek kesejahteraan luaran bergantung kepada aspek kesejahteraan dalaman (hati).[37] Raja Ali Haji menulis:

> "…syahdan apabila kita ketahui nama yang jahat dan nama yang baik maka tatkala kita berkehendak memeliharakan nama supaya mendapat nama yang baik tiada dapat tiada hendaklah kita ketahui tertib segala kejahatan hati yang membawa kepada anggota yang zahir… [38]

Menurut Raja Ali Haji sebagaimana yang dinukilkan oleh Khalif Muammar, antara sifat-sifat tercela atau kejahatan hati yang mesti dihindari dan diubati adalah penyakit *takkabbur* (membesarkan diri), *ghadab* (pemarah), *hasad* (dengki), *tama'* (loba), *bakhil* (kikir), *mughafal* (lalai), *israf* (berlebih-lebihan), *al-mazh* (bergurau mempersenda), *kizb* (dusta), *aljaz'* (keluh kesah), *'ajalah* (gopoh), *taswif* (menunda-nunda), *lam yajza' al-khayr* (tidak membalas jasa) dan *la yubali al-din* (tidak hiraukan atau meringan-ringankan agama). Setiap sifat tercela ini dijelaskan bagaimana ia boleh memberi mudarat kepada diri dan negara. Huraian tersebut disusuli dengan penerangan bagaimana cara merawatnya berdasarkan pandangan ulama sufi.[39] Sifat-sifat tercela tersebut hanyalah sebahagian dari sebilangan besar sifat-sifat tercela yang lain. Namun, sifat-sifat tercelah tersebut dipilih adalah kerana ia berupaya memberi mudarat bukan sahaja kepada diri individu bahkan turut melibatkan orang lain. Apabila Raja Ali Haji menghuraikan sifat tercela bagi seseorang pemimpin iaitu *la yubali al-din* (tidak hiraukan atau meringan-ringankan agama), Raja Ali Haji menulis seperti berikut: [40]

> "…Apabila raja-raja dan orang besar-besar lemah kepada agama dan tiada takutkan Allah Ta'ala nanti segala rakyatnya menurut kelakuan raja dan kelakuan orang besar-besar…"

---

[37] Khalif Muammar, "*Ilmu Ketatanegaraan",* h. 87.
[38] Raja Ali Haji, *Thamarat al-Muhimmah*, 49.
[39] *Ibid*., 49-69. Lihat juga Khalif Muammar, "*Ilmu Ketatanegaraan",* h. 87.
[40] Raja Ali Haji, *Thamarat al-Muhimmah*, h. 49 dan 69.

Huraian Raja Ali Haji ini menepati penjelasan al-Ghazali dalam kitab *Nasihat al-Muluk* yang menyatakan pandangan para ahli hikmah bahawa watak rakyat adalah produk dari watak raja-raja kerana masyarakat umum mengikuti para pemimpin mereka.[41] Menurut Khalif Muammar, pemikiran Raja Ali Haji mempunyai kesepaduan antara agama dengan politik, wahyu dengan akal, dunia dengan akhirat yang diambil daripada para ilmuwan *Ahl al-Sunnah wa al-Jamaah* yang telah memberi sumbangan dalam kegemilangan pembangunan tamadun Islam selama lebih kurang 800 tahun. Antara contoh ilmuwan tersebut ialah al-Ghazali sendiri, telah merumuskan bahawa kesejahteraan agama tidak dapat dicapai tanpa terlebih dahulu menguruskan kesejahteraan dunia (*nizam al-din bi nizam al-dunya*). Ini menunjukkan bahawa Islam sangat mengambil berat tentang pengurusan dunia, hal-hal kenegaraan dan kehidupan masyarakat dengan baik.[42] Al-Ghazali juga menegaskan dalam kitab *Nasihat al-Muluk*, agama dan kerajaan adalah dua perkara yang berkaitan antara satu sama lain sebagaimana dua saudara kembar yang lahir dari kandungan ibu yang sama. Justeru, antara peranan pemimpin adalah menjauhi hawa nafsu, perkara bid'ah, kemungkaran dan segala perkara yang menyalahi syarak dan berkhidmat kepada rakyat dengan baik.[43]

## Kesimpulan

Berdasarkan perbincangan di atas, dirumuskan bahawa para ulama Melayu banyak terpengaruh dengan beberapa asas pemikiran tasawuf al-Ghazali terutamanya seperti yang dapat diperhatikan dalam *Thamarat al-Muhimmah,* karangan Raja Ali Haji, khususnya yang berkaitan dengan akhlak dan ketatanegaraan. Situasi ini tidak menghairankan ekoran pengaruh pemikiran al-Ghazali juga begitu dominan di Dunia Islam secara umumnya sekali gus Dunia Melayu Islam terkena tempias pemikirannya. Pemikiran yang dimaksudkan di sini ialah pemikiran al-Ghazali yang membincangkan beberapa asas pemikiran akidah dan tasawuf. Kitab *Ihya 'Ulum al-Din*, *Bidayah al-Hidayah* dan *Minhaj al-'Abidin*, karangan tokoh bergelar *hujjah al-Islam* tersebut menjadi antara rujukan utama mereka dalam kitab-kitab jawi yang dikarang dan kuliah-kuliah ilmu yang dilaksanakan.

Sumbangan para ulama Melayu dalam mengembangkan asas-asas pemikiran

[41] Al-Ghazali, *Nasehat Untuk Para Penguasa*, Surabaya: Pustaka Media, 2006, h. 81.
[42] Khalif Muammar, *"Ilmu Ketatanegaraan",* h. 94.
[43] Al-Ghazali, *Nasehat*, h. 81-82.

tasawuf sejak dahulu, khususnya yang diterima dari al-Ghazali harus dihargai oleh ummah kini. Kalau pun rata-rata manusia kini begitu ghairah membincangkan kepentingan penguasaan ummah dalam bidang sains dan teknologi, khususnya ICT, ilmu tersebut yang mencorakkan pandangan alam mereka tidak harus dipinggirkan dalam arus perkembangan ilmu-ilmu moden kini kerana ia wajib dilihat sebagai satu disiplin ilmu yang dapat menyumbang ke arah mempertahankan akidah dan tasawuf yang sahih, mendorong untuk menghidupkan jiwa umat Islam khususnya orang-orang Melayu dan membangkitkan semangat mereka bagi meraih kejayaan dalam kehidupan mereka di dunia dan akhirat. Karya-karya ilmuwan Melayu Islam inilah pada hemat penulis turut menyumbang pembentukan *worldview* (pandangan alam) Melayu Islam yang berasaskan aliran kosmologi akidah dan tasawuf menurut al-Ghazali.

## Pustaka Acuan

Al-Attas, S.M. Naquib (1999), *Islam Dalam Sejarah Dan Kebudayaan Melayu*, Kuala Lumpur, ABIM.

Abdul Salam Yussof (2005), "Pujian dan Kritikan Terhadap Imam Al-Ghazali", dalam *Jurnal Pengajian Umum Asia Tenggara (MALIM)*, bil. 6, Bangi: Pusat Pengajian Umum, UKM.

Ahmad Zaki Ibrahim (1988), "al-Imam al-Ghazali Pengaruh dan Penglibatannya Dengan Orang Lain", dalam Akademi Islam Universiti Malaya (ed.), *al-Imam al-Ghazali dan Sumbangannya*, Kuala Lumpur: Akademi Islam, Universiti Malaya.

Azyumardi Azra (2002), *Jaringan Global dan Lokal Islam Nusantara*. Iding Rosyidin Hasan (terj.), Bandung: Penerbit Mizan.

Abu Hassan bin Mohd Sham (2004), *Syarahan Perdana "Ulama Nusantara: Antara Penghasilan Karya Kreatif dan Kitab Jawi"*, Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Melayu.

Abd Jalil Borham (2011), "Pengaruh Khilafah Othmaniyyah Turki Dalam Pentadbiran Kerajaan Johor Bagi Memartabatkan Sebuah Negara Islam Merdeka Di Asia Tenggara", Kertas Kerja Ucaptama Simposium Isu-Isu Sejarah Dan Tamadun Islam (Sisti 2011) Peringkat Kebangsaaan Di Sudut Wacana Atma, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, Selangor Pada 8-10 April, 2011.

Ahmad Fathy al-Fatani (2002), *Ulama Besar Dari Patani*, Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.

Al-Ghazali (2006), *Nasehat Untuk Para Penguasa*, Surabaya: Pustaka Media.

Barbara Watson (1979), "Islamic Thought and Malay Tradition: The Writings of Raja Ali Haji of Riau (ca 1809-1870)" dalam Anthony Reid & David Marr (ed.), *Perceptions of the Past in Southeast Asia*, Kuala Lumpur & Hong Kong: Heinemann Educational Books (Asia) Ltd.

Barbara Watson Andaya dan Virginia Matheson (1983), *Pikiran Islam dan Tradisi Melayu,* terjemahan Th. Sumarthana, Jakarta Pusat: Penerbit Gratifi Pers.

Hanif Md Lateh @ Junid, Izziah Suryani Mat Resad @ Arshad & Ermy Azziaty Rozali (2011), "Sejarah Perkembangan Undang-undang Islam di Johor". Prosiding Nadwah Ulama Nusantara (NUN) IV: Ulama Pemacu Transformasi Negara).

Hasan Junus (2002), *Raja Ali Haji Budayawan di Gerbang Abad XX*, cet. 2, Riau: Badan Penerbit Universitas Riau.

Hamka, Abdul Malik Karim Amrullah (1977), "Sambutan Terjemahan Ihya' Ulumiddin", dalam Tengku Ismail Yakub (terj.), *Ihya Ulumiddin Jiwa Agama*, jil. 1, Jakarta: Penerbit Asli.

Jelani Harun (2001), *Kitab Kumpulan Ringkas Berbetulan Lekas: Karya Ketatanegaraan Melayu yang Terakhir*, Jurnal Sari 19.

Jelani Harun (2000), "Imam al-Ghazali dan *Nasihat al-Muluk* (Nasihat Ulama Tentang Adab Pemerintahan)", dalam *Jurnal Filologi Melayu*, jil. 8, Kuala Lumpur: Perpustakaan Negara Malaysia.

Jelani Harun (2003), *Pemikiran Adab Ketatanegaraan Kesultanan Melayu*, cet. 3, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Jelani Harun (2009), *Bustan al-Salatin: The Garden of Kings, A Malay Mirror for Rulers*, Pulau Pinang: Penerbit USM.

Khalif Muammar A. Harris (2011), *"Ilmu Ketatanegaraan Melayu Abad Ke-19: Kajian Terhadap Karya Raja Ali Haji", SARI: Jurnal Alam dan Tamadun Melayu*, 29, 1 (2011).

Mahdini, Drs. (2000), *Etika Politik Pandangan Raja Ali Haji Dalam Tsamarat al-Muhimmah*, Pekanbaru: Yayasan Pusaka Riau.

Mohammad Redzuan Othman (2001), "Masjid al-Haram dan Peranannya Dalam Perkembangan Awal Pendidikan dan Intelektualisme Melayu"

dalam *Jurnal Usuluddin*, bil. 13, Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya.

Mahayudin Haji Yahaya (2001), *Islam Di Alam Melayu*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa Dan Pustaka.

Mohd Zaidi Abdullah (2004), *Nafas Baru Hikmah al-Isyraqi Dari Estetika Menuju Fizika*, Shah Alam: Kurnia Ilham.

Mohd Kamal Hasan (1996), *Towards Actualizing Islamic Ethical and Educational Principles in Malaysian Society: Some Critical Observations*. Kuala Lumpur: ABIM.

Rafiuddin Afkar, "*Nilai Nilai Sufistik Syair Syair Melayu Faktor Pemangkin Islamisasi Di Empayar Johor-Riau-Lingga*", Seminar Antarabangsa Sejarah Dan Warisan Empayar Johor-Riau 5-7 November 2010, Pusat Konvensyen Antarabangsa Persada Johor Johor Bahru.

Ridell, Peter (2001), *Islam and The Malay-Indonesian World:Transmission and Respons*. Singapore: Horizon Books.

Raja Hisyamudin bin Raja Sulong & Bharuddin Che Pa (2012), "*Penggunaan Ayat-ayat al-Qur an Oleh Raja Ali Haji Di Dalam Karyanya Thamarat Al-Muhimmah*", dalam The 2nd Annual International Qur anic Conference 2012, Kuala Lumpur: Centre of Qur anic Research, University of Malaya, 22-23 February 2012.

Raja Hisyamudin bin Raja Sulong dan Bharuddin Che Pa (2012), "*Konsep Ilmu Pada Pandangan Raja Ali Haji Di Dalam Karyanya Thamarat Al-Muhimmah*", dalam Proceeding of International Seminar on Research in Islamic Studies II, Academy of Islamic Studies Kuala Lumpur, 15-16 February 2012..

Raja Ali Haji ibn Raja Ahmad Haji, *Thamarat al-Muhimmah Diyafah li al-Umara' wa al-Kubara' li Ahli al-Mahkamah*, t.tp: t.p., 1304H.

W.M. Shaghir Abdullah (1990), *Syeikh Daud Bin Abdullah al-Fatani Ulama' Dan Pengarang Terulung Asia Tenggara*. Shah Alam: Penerbitan Hizbi.

Yusuf al-Qaradawi (1994), *al-Imam al-Ghazali bayn Madihi wa Naqidihi*, c. 4, Beirut: Muassasah al-Risalah.

# KONSEP BERPIKIR DAN BERTAFAKKUR DI DALAM AL-QUR'AN

**Hasballah Thaib**

Dewasa ini, banyak para ilmuwan membahas tentang konsep berfikir, khususnya bagaimana cara berfikir secara kritis sekaligus kreatif. Akan tetapi yang sungguh disayangkan, sedikit sekali dari para ilmuwan tersebut yang mencoba untuk mengaitkan antara pembahasan tentang konsep berfikir tersebut dengan konsep yang ditawarkan Al-Qur'an tentang berfikir dan bertafakkur. Pada makalah singkat ini, penulis akan mencoba untuk meneliti bagaimana sebenarnya konsep berfikir dan bertafakkur dalam pandangan Al-Qur'an.

Apabila kita menilik kamus – kamus bahasa Arab, sangat sedikit sekali para ahli bahasa yang membedakan antara kata berfikir dan bertafakkur. Kebanyakan dari kamus – kamus bahasa menganggap bahwa kedua kata tersebut memiliki arti yang sama. Bahkan, apabila kita menelaah buku – buku tafsir klasik, jarang sekali kita temukan ulama yang membedakan antara keduanya.

Akan tetapi, DR. Malik Badri, seorang psikolog Muslim dari Sudan berpendapat bahwasanya berfikir tidaklah sama dengan bertafakkur. Menurutnya, bertafakkur memiliki makna yang lebih mendalam dari pada sekedar berfikir. Di dalam bukunya "*At-Tafakkur minal Musyahadah ila Syuhud*", Dr. Badri menjelaskan bahwasanya berfikir hanya terbatas dalam penyelesaian masalah–masalah yang bersifat keduniaan. Akan tetapi, menurutnya, tafakkur adalah berfikir dengan lebih dalam dimana dengannya seseorang dapat mengenal Tuhannya dengan lebih dekat.[1]

Dari penjelasan DR. Badri diatas, dapat dipahami bahwasanya dalam proses tafakkur, seseorang mengalami *'proses penyeberangan'* dari dunia menuju akhirat, dari hal–hal yang bersifat ciptaan menuju pencipta hal–hal

---

[1] Badri, Malik, *At-Tafakkur minal Musyahadah Ila syuhud* (Herndon: IIIT, 1993), hlm 41.

tersebut. Proses penyeberangan itu biasa dikenal dalam istilah Al-Qur'an dengan nama *i'tibar*.

Di dalam buku yang sama, DR. Badri juga menjelaskan bahwasanya menurutnya proses tafakkur melewati tiga fase yang saling berkaitan antara satu dengan lainnya, dan proses ini berakhir pada fase yang keempat yang dia namakan *Syuhud*. Fase keempat tersebut biasa dikenal dalam bahasa agama dengan istilah *ihsan*.

Adapun keempat fase tafakkur yang dijelaskan Dr. Badri di dalam bukunya antara lain;

a. Fase penghasilan pengetahuan, baik secara langsung lewat panca indera dan aqal, maupun secara tidak langung melalui khayalan dan imaginasi.
b. Fase perpindahan dari pengetahuan zahir tentang suatu hal menuju pengetahuan tentang pencipta hal tersebut melalui pemikiran tentang kebesaran penciptaan hal itu.
c. Fase perpindahan dari pengetahuan tentang pencipta segala sesuatu di muka bumi ini menuju bertambahnya rasa takut, dan khusyu' kepada sang Pencipta.
d. Fase *Syuhud*, atau dikenal dengan sebutan *Ihsan,* dimana seseorang itu benar–benar menyembah Tuhannya seakan–akan dia melihat-Nya, dan apabila dia tidak melihat-Nya, sesungguhnya Dia melihatnya.

Pendapat DR. Badri dalam membedakan antara berfikir dan bertafakkur juga didukung oleh psikolog Muslim lainnya seperti DR. Usman Najati, seorang psikolog asal Mesir. Dia juga berpendapat bahwasanya berfikir merupakan proses yang lebih rendah dari pada tafakkur, karena berfikir hanya berkaitan dalam penyelesaian masalah – masalah yang bersifat keduniaan.[2]

## Penggunaan kata tafakkur dalam Al-Qur'an

Kata tafakkur dan suku katanya berulang di dalam Al-Qur'an sebanyak 18 kali.[3] Dari penggunaan kata tafakkur di dalam Al-Qur'an dapat disimpulkan hal–hal sebagai berikut;

a. Semua kata tafakkur yang di sebutkan di dalam Al-Qur'an dalam bentuk

[2] Najati, Usman, *Al-Qur'an wa ilmu Nafs* ( Beirut: Daar Syuruuq, 2001), hlm 43.
[3] Lihat tabel di akhir makalah ini untuk mengetahui ayat – ayat tersebut.

kata kerja *(fi'il)* bukannya kata benda *(isim),* ini menunjukkan bahwasanya tafakkur merupakan sebuah proses yang terus berlangsung bukan hanya sebuah konsep yang bersifat abstrak tanpa praktek.

b. Dari 18 kata tafakkur yang disebutkan di dalam al-Qur'an, 17 diantaranya dalam bentuk kata kerja dalam bentuk waktu sekarang *(fi'il mudhari'),* dan hanya satu saja yang dalam bentuk waktu yang telah lewat *(fi'il madhi)*. Hal ini menunjukkan bahwasanya proses tafakkur haruslah bersifat terus menerus dan berkesinambungan.

c. Semua kata tafakkur yang disebutkan dalam bentuk waktu sekarang *(fi'il mudhari')*, kesemuanya dalam bentuk jamak. Ini menunjukkan bahwasanya tafakkur yang dilakukan secara bersama – sama dan berjamaah sangatlah penting. Hal ini juga menunjukkan betapa pentingnya konsep *syura* yang merupakan salah satu bentuk tafakkur berjamaah dalam Islam.

d. Mayoritas ahli Tafsir menafsirkan kata tafakkur pada ayat – ayat tersebut dengan makna *tadabbur* dan *I'tibar.* Ini menunjukkan juga bahwasanya konsep tafakkur merupakan konsep yang masih berjalan dan berlangsung, dan bukan merupakan suatu hasil dari suatu proses.

## Kata Tafakkur Dan Sinonimnya dalam Al-Qur'an.

Imam Ar-Razi dalam tafsirnya, *Mafatih Al-Ghaib*, menjelaskan bahwasanya kata tafakkur mempunyai 30 sinonim di dalam Al-Qur'an.[4] Banyaknya sinonim dari kata tafakkur yang disebutkan di dalam Al-Qur'an menunjukkan betapa pentingnya kata ini di dalam Al-Qur'an.

Adapun sebahagian dari sinonim dari kata tafakkur yang disebutkan di dalam Al-Qur'an antara lain:

### a. Melihat dan meneliti (*Nadzhar*)

Kata *an-nadhar* dan suku katanya berulang di dalam Al-Qur'an sebanyak 129 kali. Kata ini memiliki banyak arti sesuai dengan konteksnya. Kadangkala dapat diartikan dengan makna melihat dengan indera penglihatan. Kadangkalan diartikan juga dengan makna menunggu. Akan tetapi, makna yang paling dekat yang berkaitan dengan tafakkur adalah meneliti.

[4] Ar-Razi, At-Tafsir Al-Kabiir wa Mafatih Al-Ghaib ( Beirut: daar Fikr, 1985), hal 222-226.

Diantara ayat–ayat Al-Qur'an yang menunjukkan makna ini antara lain:

- Surah Al-A'raf, ayat 185:

أَوَلَمۡ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَيۡءٖ وَأَنۡ عَسَىٰٓ أَن يَكُونَ قَدِ ٱقۡتَرَبَ أَجَلُهُمۡۖ فَبِأَيِّ حَدِيثِۭ بَعۡدَهُۥ يُؤۡمِنُونَ ١٨٥

*"Apakah mereka tidak memperhatikan kerajaan langit dan bumi dan segala sesuatu yang diciptakan Allah, dan kemungkinan telah dekatnya kebinasaan mereka? Maka kepada berita manakah lagi mereka akan beriman selain kepada Al-Qur'an itu?".*

- Surah Abasa, ayat 24:

فَلۡيَنظُرِ ٱلۡإِنسَٰنُ إِلَىٰ طَعَامِهِۦٓ ٢٤

*"Maka hendaklah manusia itu memperhatikan makanannya".*

- Surah At-Thaariq, ayat 5:

فَلۡيَنظُرِ ٱلۡإِنسَٰنُ مِمَّ خُلِقَ ٥

*"Maka hendaklah manusia memperhatikan dari apakah dia diciptakan?".*

**b. Melihat (*Tabasshur*)**

Kata *tabasshur* dan suku katanya disebutkan di dalam Al-Qur'an sebanyak 148 kali. Kesemua ayat yang menggunakan kata ini menunjukkan salah satu tugas aqal manusia untuk melihat dengan mata hati bukan dengan mata kepala. Adalah ayat–ayat Al-Qur'an yang menunjukkan makna ini antara lain;

- Surah Az-Zariyat, ayat 21;

وَفِيٓ أَنفُسِكُمۡۚ أَفَلَا تُبۡصِرُونَ ٢١

*"Dan juga pada dirimu sendiri. Maka apakah kamu tiada memperhatikan?".*

- Surah As-Sajdah, ayat 27;

أَوَلَمۡ يَرَوۡاْ أَنَّا نَسُوقُ ٱلۡمَآءَ إِلَى ٱلۡأَرۡضِ ٱلۡجُرُزِ فَنُخۡرِجُ بِهِۦ زَرۡعٗا تَأۡكُلُ مِنۡهُ أَنۡعَٰمُهُمۡ وَأَنفُسُهُمۡۖ أَفَلَا يُبۡصِرُونَ ٢٧

*"Dan apakah mereka tidak memperhatikan, bahwasanya Kami menghalau awan yang mengandung air ke bumi yang tandus, lalu Kami tumbuhkan dengan air hujan itu tanam – tanaman yang dari padanya dapat makan binatang–binatang ternak mereka dan mereka sendiri. Maka apakah mereka tidak memperhatikan?".*

### c. Memperhatikan (*Tadabbur*)

Kata *tadabbur* dan suku katanya disebutkan di dalam Al-Quran sebanyak 4 kali. Kata ini digunakan secara khusus untuk memerintahkan para manusia untuk memperhatikan Al-Quran dan ajaran–ajaran yang dibawa oleh Al-Quran. Adapun ayat–ayat yang menunjukkan makna ini antara lain;

- Surah Shaad, ayat 29;

كِتَٰبٌ أَنزَلۡنَٰهُ إِلَيۡكَ مُبَٰرَكٞ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ ٢٩

*"Ini adalah sebuah kitab yang Kami turunkan kepadamu, penuh dengan berkah, supaya mereka memperhatikan ayat – ayatNya, dan supaya mendapat pelajaran orang – orang yang mempunyai pikiran".*

- Surah An-Nisa', ayat 20;

أفلا يتدبرون القرآن و لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا

*"Apakah mereka tidak memperhatikan Al-Qur'an? Dan kalau seandainya Al-Qur'an tersebut bukan berasal dari Allah, maka mereka akan menemukan di dalamnya perbedaan yang banyak".*

- Surah Al-Mu'minuun, ayat 68;

أَفَلَمۡ يَدَّبَّرُواْ ٱلۡقَوۡلَ أَمۡ جَآءَهُم مَّا لَمۡ يَأۡتِ ءَابَآءَهُمُ ٱلۡأَوَّلِينَ ٦٨

*"Maka apakah mereka tidak memperhatikan perkataan Kami, atau apakah telah datang kepada mereka apa yang tidak pernah datang kepada nenek moyang mereka yang dahulu?".*

- Surah Muhammad, ayat 24;

أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلۡقُرۡءَانَ أَمۡ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقۡفَالُهَآ ٢٤

*"Maka apakah mereka tidak memperhatikan Al-Qur'an, ataukah hati mereka terkunci?".*

### d. Memahami dengan mendalam (*Tafaqquh*)

Kata *tafaqquh* merupakan proses otak yang lebih mendalam dari pada proses berfikir, karena dengan proses ini seseorang menjadi lebih memahami dan mengetahui segala sesuatu yang ada di sekitarnya. Proses ini juga menjadikan seseorang lebih terbuka terhadap segala sesuatu yang ada di sekitarnya.

Kata tafaqquh dan suku kata lainnya disebutkan di dalam Al-Quran sebanyak 20 kali, diantara sebagai berikut:

- Surah Al-An'am, ayat 65

.... ٱنظُرۡ كَيۡفَ نُصَرِّفُ ٱلۡأٓيَٰتِ لَعَلَّهُمۡ يَفۡقَهُونَ ٦٥

*"Perhatikanlah, bagaimana Kami mendatangkan tanda – tanda kebesaran kami silih berganti agar mereka memahaminya".*

- Surah At-Taubah, ayat 87

.... وَطُبِعَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ فَهُمۡ لَا يَفۡقَهُونَ ٨٧

*"Dan hati mereka telah dikunci mati, maka mereka tidak mengetahui kebahagiaan (beriman dan berjihad)".*

### e. Mengingat (*Tazakkur*)

Kata *Tazakkur* merupakan kata yang berkaitan dengan proses berfikir yang paling banyak berulang di dalam Al-Quran. Kata ini dan suku katanya disebutkan di dalam Al-Quran sebanyak 269 kali.

Para psikolog pada zaman modern ini menjelaskan bahwasanya proses tazakkur merupakan proses otak yang sangat kompleks, maka dari itu tidaklah mengherankan apabila kata ini di dalam Al-Qur'an selalu di kaitkan dengan para *ulul Albab*.

Adapun ayat–ayat Al-Quran yang menyebutkan kata ini antara lain;

- Surah Ar-Ra'd, ayat 19;

۞ أَفَمَن يَعۡلَمُ أَنَّمَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَ ٱلۡحَقُّ كَمَنۡ هُوَ أَعۡمَىٰٓۚ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ ١٩

*"Adakah orang yang mengetahui bahwasanya apa yang diturunkan kepadamu dari Tuhanmu itu benar sama dengan orang yang buta? Hanyalah orang–orang yang berakal saja yang dapat mengambil pelajaran".*

- Surah Az-Zumar ayat 9;

.... ۗ قُلۡ هَلۡ يَسۡتَوِي ٱلَّذِينَ يَعۡلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعۡلَمُونَۗ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ ٩

*"Katakanlah: "Adakah sama orang–orang yang mengetahui dengan orang–orang yang tidak mengetahui?". Sesungguhnya orang yang berakallah yang dapat menerima pelajaran".*

- Surah Az-Zumar, ayat 21;

أَلَمۡ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءٗ فَسَلَكَهُۥ يَنَٰبِيعَ فِي ٱلۡأَرۡضِ ثُمَّ يُخۡرِجُ بِهِۦ زَرۡعٗا مُّخۡتَلِفًا أَلۡوَٰنُهُۥ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَىٰهُ مُصۡفَرّٗا ثُمَّ يَجۡعَلُهُۥ حُطَٰمًاۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكۡرَىٰ لِأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ ٢١

*"Apakah kamu tidak memperhatikan, bahwa sesungguhnya Allah menurunkan air dari langit, maka diaturnya menjadi sumber–sumber air di bumi. Kemudian ditumbuhkannya dengan air itu tanam–tanaman yang bermacam– macam warnanya, lalu dia menjadi kering lalu kamu melihatnya kekuning– kuningan, kemudian dijadikannya hancur berderai–derai. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar–benar terdapat pelajaran bagi orang–orang yang mempunyai akal".*

### f. Mengambil Pelajaran (*I'tibar*)

Kata *I'tibar* dan suku katanya disebutkan di dalam Al-Quran sebanyak 7 kali. Kadangkala kata ini digunakan untuk memerintahkan manusia untuk mengambil pelajaran dari kisah–kisah yang disebutkan di dalam Al-Quran. Kadangkala pula, kata ini digunakan untuk memerintahkan manusia untuk mengambil pelajaran dari ayat–ayat Allah yang ada di alam semesta ini. Adapun ayat–ayat yang menyebutkan kata ini diantaranya;

- Surah Yusuf, ayat 111;

لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ ....

*"Sesungguhnya pada kisah–kisah mereka itu terdapat pelajaran bagi orang–orang yang mempunyai akal".*

- Surah An-Nuur, ayat 43-44;

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُزْجِي سَحَابًا ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُ ثُمَّ يَجْعَلُهُ رُكَامًا فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَالِهِ وَيُنَزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ مِن جِبَالٍ فِيهَا مِنْ بَرَدٍ فَيُصِيبُ بِهِ مَن يَشَاءُ وَيَصْرِفُهُ عَن مَّن يَشَاءُ يَكَادُ سَنَا بَرْقِهِ يَذْهَبُ بِالْأَبْصَارِ ﴿٤٣﴾ يُقَلِّبُ اللَّهُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ ﴿٤٤﴾

*"Tidakkah kamu melihat bahwa Allah mengarak awan, kemudian mengumpulkan antara bagian–bagiannya, kemudian Dia menjadikannya bertindih–tindih, maka kelihatan olehmu hujan keluar dari celah–celahnya dan Allah juga menurunkan butiran–butiran es dari langit, yaitu dari gumpalan–gumpalan awan, seperti gunung–gunung, maka ditimpakannya butiran–butiran es itu kepada siapa yang dikehendaki-Nya, dan dipalingkan-Nya dari siapa yang dikehendaki-Nya. Kilauan kilat awan itu hampir– hampir menghilangkan penglihatan. Allah menggantikan malam dan siang. Sesungguhnya pada yang demikian itu terdapat pelajaran yang besar bagi orang–orang yang mempunyai penglihatan".*

### g. Menggunakan aqal (*Ta'aqqul*)

Kata *ta'aqqul* dan suku katanya disebutkan di dalam Al-Quran sebanyak 49 kali. Dari keseluruhan kata ini yang disebutkan di dalam Al-Quran, tidak ada satu katapun yang disebutkan dalam bentuk kata benda (isim). Ini menunjukkan bahwasanya aqal manusia barulah berguna jika dia digunakan dalam suatu kegiatan, sedangkan apabila manusia tidak menggunakan aqalnya maka wujudnya tidak ada gunanya baginya.

Walaupun kata aqal tidak disebutkan di dalam Al-Quran dalam bentuk kata benda, akan tetapi Al-Quran menggunakan sinonim dari Aqal dalam bentuk kata benda seperti kata; *al-lubb* (**ÇáäÈ**), *al-hilm* (**ÇáÍáã**), *al-hijr* (**ÇáÍÌÑ**), *an-nuha* (**Çáäåì**), *al-qalbu* (**ÇáÞáÈ**), dan *al-fuad* (**ÇáÝÄÇÏ**).

Adapun ayat–ayat yang menunjukkan makna ini antara lain;

- Surah An-Nahl, ayat 12;

وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيۡلَ وَٱلنَّهَارَ وَٱلشَّمۡسَ وَٱلۡقَمَرَۖ وَٱلنُّجُومُ مُسَخَّرَٰتُۢ بِأَمۡرِهِۦٓۗ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يَعۡقِلُونَ ١٢

*"Dan Dia menundukkan malam dan siang, matahari dan bulan untukmu. Dan bintang – bintang itu ditundukkan untukmu dengan perintah-Nya. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar–benar terdapat tanda–tanda kekuasaan Allah bagi kaum yang memahaminya".*

- Surah An-Nahl 67;

وَمِن ثَمَرَٰتِ ٱلنَّخِيلِ وَٱلۡأَعۡنَٰبِ تَتَّخِذُونَ مِنۡهُ سَكَرٗا وَرِزۡقًا حَسَنًاۗ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَةٗ لِّقَوۡمٖ يَعۡقِلُونَ ٦٧

*"Dan dari buah kurma dan anggur, kamu membuat minuman yang memabukkan dan rezeki yang baik. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar–benar terdapat tanda–tanda kebesaran Allah bagi orang – orang yang memikirkan".*

- Surah Ar-Ruum, ayat 24;

وَمِنۡ ءَايَٰتِهِۦ يُرِيكُمُ ٱلۡبَرۡقَ خَوۡفٗا وَطَمَعٗا وَيُنَزِّلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءٗ فَيُحۡيِۦ بِهِ ٱلۡأَرۡضَ بَعۡدَ مَوۡتِهَآۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يَعۡقِلُونَ ٢٤

*"Dan diantara tanda–tanda kekuasaanya, Dia memperlihatkan kepada kamu kilat untuk menimbulkan ketakutan dan harapan, dan Dia menurunkan air hujan dari langit, lalu menghidupkan bumi dengan air itu sesudah matinya. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar–benar terdapat tanda–tanda bagi kaum yang menggunakan akalnya".*

**h. Memperhatikan tanda-tanda (*Tawassum*)**

Adapun ayat yang menyebutkan makna ini antara lain;

- Surah Al-Hijr, ayat 75;

إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّلۡمُتَوَسِّمِينَ ٧٥

*"Sesungguhnya pada yang demikian itu benar–benar terdapat tanda–tanda kekuasaan Allah bagi orang–orang yang memperhatikan tanda–tanda".*

## Derajat Berfikir dan Bertafakkur dalam Islam

Berfikir dan bertafakkur merupakan salah satu bentuk ibadah dalam Islam. Dengan kata lain, apabila seorang muslim melakukannya dan berniat dalam kegiatannya tersebut untuk mencapai suatu tujuan yang mulia dan berguna, maka dia akan mendapatkan pahala atas niat dan amalannya tersebut.

Seorang cendikiawan Muslim asal mesir, Abbas Mahmud Al-Aqqad menyatakan dalam salah satu bukunya bahwasanya berfikir merupakan kewajiban yang harus dilakukan seorang Muslim yang dituntut juga oleh agamanya.[5]

DR. Bakkar, salah seorang cendikiawan Muslim lainnya juga menekankan pentingnya kewajiban berfikir atas setiap Muslim. Dia menjelaskan juga, bahwasanya ayat – ayat Al-Qur'an yang menjelaskan tentang berfikir dapat diklasifikasikan menjadi lima bagian, antara lain[6]:

1. Ayat–ayat berfikir yang bekaitan dengan masalah tauhid dan keimanan. Ayat–ayat ini menyuruh manusia untuk memperhatikan fenomena–fenomena alam yang ada di alam semesta ini, dimana dengan cara itu mereka akan sampai kepada keyakinan dan keimanan atas kuasa Allah, sang pencipta.

إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَأٓيَٰتٍ لِّأُو۟لِى
ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿١٩٠﴾ ٱلَّذِينَ يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي
خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا سُبْحَٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ
ٱلنَّارِ ﴿١٩١﴾

*"Sesungguhnya pada penciptaan langit dan bumi dan silih bergantinya malam dan siang terdapat tanda–tanda bagi orang–orang yang berakal. Yaitu orang–orang yang mengingat Allah sambil berdiri, atau duduk, atau dalam keadaan berbaring, dan mereka memikirkan tentang penciptaan*

[5] Aqqad, Abbas Mahmud, At-Tafkiir faridhatun Islamiyah (Beirut: Maktabah 'Ashriyyah), hlm 17.

[6] Bakkar, Abdul kariim, At-tafkiir Al-maudhu'i, hlm 107

*langit dan bumi (seraya berkata): "Ya Tuhan kami, tiadalah Engkau menciptakan ini dengan sia–sia, maha suci Engkau, maka peliharalah kami dari siksa neraka".* (Al-Imran 190-191).

2. Ayat– ayat berfikir yang memerintahkan manusia untuk memperhatikan ayat–ayat Allah di dalam Al-Qur'an dan mengambil peringatan dan pelajaran darinya.

كِتَٰبٌ أَنزَلۡنَٰهُ إِلَيۡكَ مُبَٰرَكٞ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ ٢٩

*"Ini adalah sebuah kitab yang diturunkan kepadamu penuh dengan berkah supaya mereka memperhatikan ayat – ayatnya dan supaya mendapatkan pelajaran orang – orang yang mempunyai pikiran".* (Shaad 29)

3. Ayat–ayat berfikir yang memerintahkan manusia untuk mengambil pelajaran dari kisah–kisah yang diceritakan Allah di dalam Al-Qur'an, yang mengandung banyak pelajaran berharga.

.... ۚ فَٱقۡصُصِ ٱلۡقَصَصَ لَعَلَّهُمۡ يَتَفَكَّرُونَ ١٧٦

*".... Maka ceritakanlah kepada mereka kisah–kisah itu agar mereka berfikir".* (Al-A'raf 176)

4. Ayat–ayat berfikir yang memerintahkan manusia untuk memperhatikan awal dan asal segala sesuatu hingga sampai ke akarnya, agar kemudian dapat sampai ke penutupannya.

قُلۡ سِيرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَٱنظُرُواْ كَيۡفَ بَدَأَ ٱلۡخَلۡقَۚ ثُمَّ ٱللَّهُ يُنشِئُ ٱلنَّشۡأَةَ ٱلۡأٓخِرَةَۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ ٢٠

*"Katakanlah: "Berjalanlah di muka bumi, maka perhatikanlah bagaimana Allah menciptakan manusia dari permulaannya, kemudian Allah menjadikannya sekali lagi. Sesungguhnya Allah maha kuasa atas segala sesuatu".* (Al-Ankabuut 20).

5. Ayat– ayat berfikir yang menjelaskan tentang metodologi berfikir, agar dengannya manusia dapat menyelesaikan masalah–masalah yang dihadapinya.

۞ قُلۡ إِنَّمَآ أَعِظُكُم بِوَٰحِدَةٍۖ أَن تَقُومُواْ لِلَّهِ مَثۡنَىٰ وَفُرَٰدَىٰ ثُمَّ تَتَفَكَّرُواْۚ مَا بِصَاحِبِكُم مِّن جِنَّةٍۚ ....

*"Katakanlah: "Sesungguhnya aku hendak memperingatkan kepadamu suatu hal saja, yaitu supaya kamu menghadap Allah dengan ikhlas berdua–dua atau sendiri–sendiri; kemudian kamu fikirkan tentang Muhammad tidak ada penyakit gila sedikitpun pada kawanmu itu".* (Saba' 46).

## Hal–hal yang Harus Diberikan Prioritas untuk DiPikirkan

Al-Qur'an telah mengajarkan kepada umat manusia mengenai hal–hal yang selayaknya diberikan prioritas untuk difikirkan. Hal tersebut menunjukkan bahwasanya Al-Qur'an bukan hanya sebatas kitab yang mengajarkan kepada manusia ritual–ritual keagamaan saja, akan tetapi berfikir, yang merupakan tanda eksistensi manusia dalam kehidupan ini menurut filsuf barat, juga merupakan ibadah seperti ritual lainnya dalam pandangan Islam.

Adapun hal–hal yang disebutkan Al-Qur'an yang layak untuk diberikan prioritas untuk difikirkan antara lain;

1) Bertafakkur dan berfikir tentang pencipta alam semesta melalui tanda–tanda kebesaran dan kekuasaannya. Bertafakkur dan berfikir pada hal–hal seperti ini biasanya akan membawa manusia kepada keimanan dan kepercayaan akan wujudnya Tuhan, sang pencipta. Pengaruh dari tafakkur dan pemikiran tersebut berbeda sesuai dengan tingkat keimanan orang yang bertafakkur. Bagi orang yang memang sudah beriman, tafakkur seperti ini akan menambahkan baginya kekuatan iman. Sedangkan bagi orang–orang yang belum beriman dan mengingkari wujud Tuhan, tafakkur dapat membawa mereka kepada keimanan dan kepercayaan bahwasanya alam semesta ini tidak akan mungkin terwujud tanpa adanya sang pencipta. Adapun hal- hal yang ada di alam semesta yang dapat dijadikan manusia sebagai lahan untuk berfikir dan bertafakkur antara lain;

   a. Langit dan bumi, sebagaimana firman Allah dalam surah Al-Mulk 3;

   ٱلَّذِى خَلَقَ سَبۡعَ سَمَٰوَٰتٍ طِبَاقًاۖ مَّا تَرَىٰ فِى خَلۡقِ ٱلرَّحۡمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍۖ فَٱرۡجِعِ ٱلۡبَصَرَ هَلۡ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ ۝٣

   *"Yang telah menciptakan tujuh langit berlapis–lapis. Kamu sekali–kali tidak melihat pada ciptaan tuhan yang maha pemurah sesuatu yang tidak seimbang".*

   b. Bintang, matahari, dan bulan, sebagaimana firman Allah dalam surah Nuh 15-16;

أَلَمْ تَرَوْا۟ كَيْفَ خَلَقَ ٱللَّهُ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ طِبَاقًا ﴿١٥﴾ وَجَعَلَ ٱلْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ ٱلشَّمْسَ سِرَاجًا ﴿١٦﴾

*"Tidakkah kamu perhatikan bagaimana Allah telah menciptakan tujuh langit bertingkat–tingkat? Dan Allah menciptakan padanya bulan sebagai cahaya dan menjadikan matahari sebagai pelita?".*

c. Lautan, sebagaimana firman Allah dalam surah Ar-Rahman 19-20;

مَرَجَ ٱلْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ ﴿١٩﴾ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَّا يَبْغِيَانِ ﴿٢٠﴾

*"Dia membiarkan dua lautan mengalir yang kemudian keduanya bertemu, antara keduanya ada batas yang tidak dilampaui oleh masing – masing".*

d. Hujan, sebagaimana firman Allah dalam surah Fathiir 27-28;

أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ ثَمَرَٰتٍ مُّخْتَلِفًا أَلْوَٰنُهَا ۚ وَمِنَ ٱلْجِبَالِ جُدَدٌۢ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ ﴿٢٧﴾ وَمِنَ ٱلنَّاسِ وَٱلدَّوَآبِّ وَٱلْأَنْعَٰمِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهُۥ كَذَٰلِكَ .... ﴿٢٨﴾

*"Tidakkah kamu melihat bahwasanya Allah menurunkan hujan dari langit lalu Kami hasilkan dengan hujan itu buah–buahan yang beraneka macam jenisnya. Dan diantara gunung–gunung itu, ada garis–garis putih dan merah yang beraneka macam warnanya dan ada pula yang hitam pekat. Dan demikian pula diantara manusia, binatang– binatang melata dan binatang–binatang ternak, ada yang bermacam– macam warna dan jenisnya"...*

e. Penciptaan manusia, sebagaimana firman Allah dalam surah Az-Zaariyat 20-21;

وَفِى ٱلْأَرْضِ ءَايَٰتٌ لِّلْمُوقِنِينَ ﴿٢٠﴾ وَفِىٓ أَنفُسِكُمْ ۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴿٢١﴾

*"Dan di bumi itu terdapat tanda–tanda kekuasaan Allah bagi orang–orang yang yakin, dan juga pada dirimu sendiri. Maka apakah kamu tiada memperhatikan?".*

Dari hal–hal yang disebutkan diatas, dapat disimpulkan bahwasanya hal–hal yang disebutkan tersebut merupakan hal–hal yang selalu dilihat dan dipandang manusia dalam kehidupannya sehari – hari. Akan tetapi kebiasaan manusia untuk melihat hal–hal tersebut menjadikannya tidak memperhatikan tanda–tanda kekuasaan Allah di dalamnya karena dia merasa bahwasanya hal tersebut adalah biasa.

2) Bertafakkur dan berfikir tentang sunnah–sunnah (Hukum) Allah yang berlaku di alam semesta ini, dimana segenap alam semesta tunduk kepada sunnah–sunnah Allah tersebut. Secara umum, sunnah–sunnah Allah yang mengatur alam semesta ini dapat dibagi menjadi dua bagian. Bagian pertama, sunnah Allah yang mengatur gerakan semua yang ada di langit dan bumi yang biasa dikenal dengan sebutan *sunanul kaun* (hukum Allah yang mengatur alam semesta). Apabila manusia mampu untuk mengungkapkan rahasia sunnah Allah ini, maka manfaat yang akan didapat dari pengetahuan tersebut akan kembali juga akhirnya kepada manusia. Akan tetapi apabila manusia telah berhasil mengungkap rahasia tersebut dan menggunakannya untuk berbuat hal–hal yang tidak baik, maka kemudharatannya juga akan kembali kepada manusia itu sendiri. Sedangkan bagian yang kedua adalah sunnah–sunnah Allah yang mengatur kehidupan sosial para makhluknya. Sunnah ini biasa dikenal dengan sebutan *sunnah ijtima'iyyah*. Bagian yang kedua ini juga seperti bagian pertama, apabila manusia menggunakannya dengan baik maka manfaatnya akan kembali kepada mereka, sebaliknya apabila pengetahuan tentang sunnah ini disalah gunakan, maka kemudharatannya juga akan mereka tanggung sendiri.

3) Berfikir dan bertafakkur tentang Al-Qur'an dan ajaran–ajaran yang dikandungnya. Apabila manusia telah berhasil dalam memahami ajaran dan kandungan Al-Qur'an, maka pengetahuan tersebut akan sangat membantunya dalam pelaksanaan berbagai ibadah seperti shalat, istighfar, dan zikir.

4) Berfikir dan bertafakkur dalam muhasabah diri sendiri. Berfikir dan bertafakkur mengenai hal–hal apa yang sudah dilaksanakan, dan hal–hal apa pula yang belum dilakukan. Berfikir dan bertafakkur dalam hal seperti ini sangatlah penting dalam usaha meningkatkan kadar keimanan dan ketaqwaan.

5) Berfikir dan bertafakkur tentang hal–hal yang diprediksikan akan terjadi di masa yang akan datang dan berusaha mencari tahu cara penanggulangannya dan cara pencegahannya. Hal ini sangatlah jelas ditemukan dalam kisah

nabi Yusuf AS yang diceritakan di dalam Al-Qur'an. Bagaimana Yusuf AS memprediksikan apa yang akan terjadi di masa yang akan datang dan memberikan saran kepada pemimpin tertinggi untuk mencegah hal–hal yang tidak diinginkan terjadi di masa depan.

Tabel kata Tafakkur dan suku kata lainnya di dalam Al-Qur'an

| No | Kata | Letaknya |
|---|---|---|
| 1 | Fakkara | Al-Mudattsir ayat 18 |
| 2 | Tatafakkaruu | Saba' ayat 36 |
| 3 | Tatafakkaruun | Al-Baqarah 219<br>Al-Baqarah 266<br>Al-An'aam 50 |
| 4 | Yatafakkaruu | Al-A'raaf 184<br>Ar-Ruum 8 |
| 5 | Yatafakkaruun | Ali –imran 191<br>Al-A'raaf 176<br>Yunus 24<br>Ar-Ra'd 3<br>An-nahl 11<br>An-nahl 44<br>An-nahl 69<br>Ar-Ruum 21<br>Az-zumar 42<br>Al-Jatsiyah 13<br>Al-Hasyr 21 |

## Pustaka Acuan

Al-Qur'an Al-Kariim

Abdul Baqi, Muhammad Fuad. *Mu'jam Mufahras li Alfadzil Qur'an.* Beirut: Daar al-ma'rifah.

Al-Mezyadi, Zuhair mansour. 1993. *Muqaddimah fi manhajil Ibda': ru'yah islamiyyah*. Al-mansourah: Daar wafa'

Ar-Razi, fakhruddin. 1985. At-Tafsir Al-Kabiir wa Mafatih Al-Ghaib. Beirut: daar Fikr,),

Arjoun, Shiddiq. 1989. *Al-Qur'an Al-Adhim hidayatuhu wa I'jaazuhu*. Damaskus: Daar Qalam.

Aqqad, Abbas Mahmud. *At-Tafkiir faridhatun Islamiyah*. Beirut: Maktabah 'Ashriyyah.

Badi, Jamal Ahmad. 2004. *Creative Thinking: an Islamic perspective*. Kuala Lumpur: IIUM research center

Badri, Malik. 1993. *At-Tafakkur minal Musyahadah Ila syuhud*. Herndon: IIIT.

Bakkar, Abdul kariim, *At-Tafkiir Al-maudhu'I*.

Isma'il, fathimah, 1994. *Al-Qur'an wa an-Nadhar al-aqly*. Herndon: IIIT.

Najati, Usman. 2001. *Al-Qur'an wa ilmu Nafs*. Beirut: Daar Syuruuq.

# AJARAN TASAWUF SUNNI DALAM PERSPEKTIF AL-HADIS

**Sulidar**

## Pendahuluan

Bila ditelaah kehidupan manusia, dapat dikatakan bahwa ada kecenderungan manusia untuk kembali mencari nilai Ilahiyah merupakan bukti bahwa manusia itu pada dasarnya makhluk rohani selain sebagai makhluk jasmani. Sebagai makhluk jasmani, manusia membutuhkan hal-hal yang bersifat materi, namun sebagai makhluk rohani ia membutuhkan hal-hal yang bersifat immateri atau rohani. Sesuai dengan ajaran tasawuf yang lebih menekankan aspek rohani, maka manusia itu pada dasarnya cenderung bertasawuf. Dengan kata lain, bertasawuf merupakan fitrah manusia. Dari adanya unsur rohani pada manusia inilah dikatakan urgensinya mempelajari ilmu tasawuf.

Oleh karena kecenderungan manusia itu selalu ingin berbuat baik sesuai dengan nilai-nilai Ilahiyah, maka segala perbuatan yang menyimpang daripadanya merupakan penyimpangan dan melawan fitrahnya. Memang dapat dikatakan bahwa kehidupan yang berlandaskan fitrah yang telah diciptakan Allah pada diri manusia adalah kehidupan yang hakiki. Kita tahu bahwa setiap calon manusia yang akan lahir ke dunia, sewaktu berada di alam arwah, telah mengikat suatu perjanjian dengan Allah sebagaimana ditegaskan dalam Alquran surat al-A'raf/7:172: *"Dan (ingatlah), ketika Tuhanmu mengeluarkan keturunan anak-anak Adam dari sulbi mereka dan Allah mengambil kesaksian terhadap jiwa mereka (seraya berfirman): "Bukankah Aku ini Tuhanmu?" Mereka menjawab: "Betul (Engkau Tuhan kami), kami menjadi saksi". (Kami lakukan yang demikian itu) agar di hari kiamat kamu tidak mengatakan: "Sesungguhnya kami (bani Adam) adalah orang-orang yang lengah terhadap ini (keesaan Tuhan)"*. Berdasarkan ayat ini (Q.S.al-A'raf/7:172), maka betapapun musyriknya seseorang misalnya, pada prinsipnya dia adalah seorang yang bertauhid karena ikrar *roh*-nya dahulu kepada Tuhannya. Kalau sekarang dia menyatakan dirinya ateis atau musyrik, itu semata-mata merupakan pengkhianatan terhadap ikrar yang

pernah ia ucapkan di hadapan Tuhan. Hal ini terjadi karena pengaruh lingkungan yang membentuk pribadinya setelah dia turun ke dunia.

Pada dasarnya tujuan akhir manusia adalah mengikat lingkaran rohaninya dengan Allah swt sebagai hubungan yang selamanya benar. Apabila orang hanya merasa bahwa akalnya satu-satunya yang menjadi imam dan pemberi petunjuk, dia jauh dari pembicaraan kegiatan kehidupan rohani, merasa bangga karena sudah merasa memiliki kemewahan dunia, maka orang tersebut, dapat dianalogikan setingkat binatang. Oleh karena itu dibutuhkan suatu kehidupan rohani untuk mendekatkan seseorang kepada Allah swt, yang hal ini banyak diatur dalam kehidupan tasawuf. Kehidupan yang hanya bersandar kepada kebendaan adalah kehidupan yang semu, sedangkan kehidupan yang belandaskan rohani dan fitri adalah kehidupan yang hakiki.

## Pengertian Tasawuf

Tidak terelakkan, ta'rif, definisi atau konsep terhadap suatu istilah yang mau dibicarakan adalah penting agar dapat dipahami kemana ruang lingkup pembahasannya. Secara etimologi, ada yang mengemukakan bahwa kata tasawuf berasal dari kata *shafa* yang berarti suci, bersih atau murni:

قَالَتْ طَائفَة اِنَّمَا سُمِيَت الصُوفِيَة لصفَاء اسرَارهَا ونقَاء اثَارهَا[1]

*"Sekelompok (ahli tasawuf) mengemukakan : bahwa pemberian nama shufiyah karena kesucian hatinya dan kebersihan tingkah lakunya."*

Demikian pula ada yang mengemukakan bahwa kata tasawuf disifatkan kepada kata *ash-shufu* yang bermakna bulu atau wol kasar. Hal itu, disebabkan para sufi memberi perhatian khusus kepada diri mereka dengan memakai pakaian yang berasal dari bulu domba. Sebagaimana dikemukakan oleh Al-Qusyairi:

فَأَمَّا قَوْلٌ مَنْ قَالَ اَنَّهُ مِن الصُوف — َتصُوفُ اِذَالَبِسَ الصُوف كَمَا ُيقَال تَقْمِصُ اِذَا َلبِسَ ْالقَمِيص.[2]

[1] Muhammad Aminan-Nawawi, *at-Ta'aruf li Mazhab Ahli Tashawwuf,* (Kairo: Maktabah al-Kulliyah al-Azhariyah, 1969), h. 34.

[2] Al-Qusyairi, *ar-Risalah al-Qusyairiyah,* (Mesir: Mushthafa al-Bab al-Halabi, 1959), h. 138.

*"Adapun perkataan yang mengemukakan bahwa kata tersebut dari (kata) shuf adalah–dia berpakaian shuf (bulu atau wol) apabila memakai baju (yang demikian), sebagaimana dikatakan dia berpakaian kemeja apabila ia memakai kemeja."*

Namun, tidak serta merta ketika orang-orang memakai kain wol kasar dikatakan kaum sufi. Ini ditegaskan oleh Ibn Khaldun yang mengemukakan bahwa tidak otomatis dikatakan orang sufi ketika orang memakai pakaian yang bahannya terbuat dari kain wol kasar.[3] Hal ini karena, pakaian tersebut merefleksikan pakaian orang yang sangat sederhana yang tidak menampakkan diri dengan pakaian yang bagus, halus dan berharga mahal. Juga pakaian wol kasar mewujudkan ketidakcenderungan orang-orang yang memakainya terhadap kehidupan yang bersifat duniawi. Defenisi tasawuf dikemukakan oleh Abu Bakar al-Kattani, yang disebutkan oleh Imam al-Ghazali dalam kitabnya *Ihya 'Ulum ad-Din,*

التَصَوُّفُ خَلق فَمَنْ زَادَ عَلَيْكَ بِالْخَلْقِ زَاد عَلَيْكَ بِالتَّصَوف فَالْعِبَاد أَجَابت نُفُوسَهُم إِلَى ٱلْأَعْمَال لأَنَّهُم يَسْلُكُون بِنُورِ الإِسلام وَالزهَاد أَجَابت نُفُوسَهُم اِلَى بَعْض ٱلْأَخْلاقِ لكونهم سلكوا بِنُورِالإِيمَان.[4]

*"Tasawuf adalah budi pekerti. Barang siapa yang memberikan bekal budi pekerti atas kamu, berarti ia memberikan kekal kepadamu atas dirimu dalam tasawuf. Maka hamba yang jiwanya menerima (perintah) untuk beramal, karena sesungguhnya mereka melakukan suluk dengan petunjuk (nur) Islam. Dan orang-orang zuhud yang jiwanya menerima (perintah) untuk melakukan sebagian akhlak, karena mereka telah melakukan suluk dengan petunjuk (nur) imannya."*

Berdasarkan pengertian di atas dapat dikatakan bahwa tasawuf berkonsentrasi di sekitar *akhlaq al-karimah* (budi pekerti yang mulia). Setiap orang sebelum memasuki dunia tasawuf ia harus berupaya untuk meningkatkan kualitas akhlaknya. Ini dapat pula disebut sebagai aktivitas persiapan menuju tasawuf. Menurut para kaum sufi sendiri, mereka memberikan pengertian tasawuf sebagai berikut:

---

[3] Ibn Khaldun, *al-Muqaddimah,* (Beirut : Dar al-Fikr, 1975), h. 370-371.

[4] Imam al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum ad-Din,* juz 2, (Singapura-Jeddha-Indonesia: al-Haramain, tt), h. 376.

> "Tasawuf pada umumnya bermakna menempuh kehidupan zuhud, menghindari gemerlap kehidupan duniawi, rela hidup dalam keprihatinan, melakukan berbagai jenis amalan ibadah, melaparkan diri, mengerjakan salat malam, dan melantunkan berbagai jenis wirid sampai fisik atau dimensi jasmani seseorang menjadi lemah dan dimensi jiwa atau ruhani menjadi kuat."[5]
>
> Pada pengertian tersebut di atas, tasawuf bermakna usaha menaklukkan dimensi jasmani manusia agar tunduk kepada dimensi ruhani (*nafs*), dengan berbagai cara, sambil bergerak menuju kesempurnaan akhlak seperti dinyatakan kaum sufi, dan meraih pengetahuan atau makrifat tentang Ilahi dan kesempurnaan-Nya. Menurut kaum sufi, proses ini disebut sebagai "mengetahui hakikat." (*ma'rifah al-haqiqah*)."[6]

Dapat dikatakan bahwa tasawuf adalah kesadaran murni yang mengarahkan jiwa secara benar kepada *amal salih* dan kegiatan yang sungguh-sungguh, menjauhkan diri dari keduniaan dalam rangka pendekatan diri kepada Allah. Tujuannya tentulah untuk mendapatkan perasaan berhubungan erat dengan-Nya. Sufi adalah orang yang bertasawuf.

Secara umum tujuan tasawuf adalah agar berada sedekat mungkin dengan Allah Swt. Akan tetapi apabila diperhatikan karakteristik tasawuf secara umum, ada tiga sasaran dari tasawuf, yaitu: *Pertama,* tasawuf yang bertujuan untuk pembinaan aspek moral. Aspek ini meliputi mewujudkan kestabilan jiwa yang berkeseimbangan, penguasaan dan pengndalian hawa nafsu sehingga manusia konsisten daan komitmen hanya pada keluhuran moral. *Kedua,* tasawuf yang bertujuan untuk ma'rifatullah melalui penyingkapan langsung atau metode *al-kasyf al-hijab*. *Ketiga,* tasawuf yang bertujuan untuk membahas bagaimana sistem pengenalan dan pendekatan diri kepada Allah secara mistis filosofis, pengkajian garis hubungan antara Tuhan dengan makhluk, terutama hubungan manusia dengan Tuhan dan apa arti dekat dengan Tuhan.

## Pengertian Tasawuf Sunni

Tasawwuf sunni ialah aliran tasaawuf yang berusaha memadukan aspek hakekat dan syari'at, yang senantiasa memelihara sifat kezuhudan dan meng-

---

[5] Lihat lebih lanjut, Abu al-Wafa al-Ghanimi at-Taftazani, *madkhal ila at-Tashawwuf al-Islami,* Kairo: Mushthafa al-Bab al-Halabi, 1974, hlm. 3-12; lihat juga, Abu al-'Ala 'Afifi, *Fi at-Tashawwuf al-Islami wa Tarikhih,* (Kairo: Dar an-Nahdhah, 1965), h. 66-69; Ibrahim Hilal, *At-Tashawwuf al-Islami bain ad-Din wa al-Falsafah,* (Mesir, Kairo : Dar an-Nahdhah al-'Arabiyah), 1979, h. 10.

[6] *Ibid.* h. 11.

konsentrasikan pendekatan diri kepada Allah, dengan berusaha sungguh-sugguh berpegang teguh terhadap ajaran Alquran, as-Sunnah dan Shirah para sahabat.

Menurut Abu al-Wafa al -Ghanimi al-Taftazani dalam bukunya "*Madkhal ila al-Tasawuf al-Islam*" menjelaskan aliran Tasawuf sunni adalah aliran sufi yang pendapat moderat dan ajaran tasawufnya selalu merujuk kepada Alquran dan as-Sunnah atau dengan kata lain tasawuf aliran ini akan selalu berpedoman syariat. Aliran ini tumbuh dan berkembang pada abad kelima Hijriah. Aliran tasawuf sunni ini mendapat sambutan seiring dengan berkembangnya aliran teologi *Ahlussunnah wal Jamaah* yang dilancarkan oleh Abu al-Hasan al-Asy'ari atas aliran lainnya dengan kritiknya yang luas terhadap keekstriman tasawuf Abu Yazid al-Busthami, al-Hallaj dan para sufi lainnya

Tasawuf Sunni mengadakan pembaruan dengan mengembalikan tasawuf ke landasan Alquran dan as-Sunnah dan mengaitkan keadaan dan tingkatan rohaniah kepada kedua landasan tersebut. Tokoh yang paling berpengaruh dalam aliran ini adalah al-Qusyairi, al-Harawi, dan al-Ghazali. Dengan demikian pada abad kelima Hijriah, Tasawuf sunni berada dalam posisi yang sangat menentukan dan memungkinkan tersebar luas di kalangan masyarakat Islam sampai sekarang.[7]

Tasawuf Sunni sebagaimana dikemukakan di atas, membeerikan gambaran bahwa tasawuf ini sejalan dengan ajaran budi perkti yang mulia (*akhlak al-karimah*), jika ini yang diajarkan tentu sangat berguna bagi kehidupan masyarakat. Hanya, kadangkala ada saja sekelompok orang mengatasnamakan tasawuf sunni, namun mengamalkan justru bertentangan dengan Alquran dan as-Sunnah, ini yang mesti diwaspadai. Sebab, akibat perbuatan segelintir orang, semua mereka yang berpaham tasawuf sunni terkena dampaknya.

Jika menelaah berbagai literatur, dapat dikemukakan bahwa karakteristik dari ajaran tasawuf sunni di antaranya:

1. Ajarannya benar-benar menurut al-qur'an dan sunnah,terikat dan tidak keluar dari ajaran-ajaran *syariah islamiah*.
2. Lebih cenderung pada prilaku atau moral keagamaan dan pada pemikiran.
3. Banyak dikembangkan oleh kaum *salaf*.
4. Termotivasi untuk membersihkan jiwa yang lebih berorientasi pada

[7] Damanhuri, *Akhlak Tasawuf*, (Banda Aceh: PENA), 2010.

aspek dalam yaitu cara hidup yang lebih mengutamakan rasa,dan lebih mementingkan keagungan tuhan dan bebas dari egoisme.

Hanya saja, pada masa Rasul, Sahabat, mereka ini belum ada bahasan tentang apa yang disebut dengan tasawuf. Tasawuf disebut sebagai ilmu dan banyak dikaji para ulama munculnya belakangan.

## Pandangan Al-Hadis terhadap Tasawuf Sunni

Jika pengertian tasawuf sunni ini, sebagaimana yang diuraikan di atas yakni yang berusaha memadukan aspek hakekat dan syari'at, yang senantiasa memelihara sifat kezuhudan dan mengkonsentrasikan pendekatan diri kepada Allah, dengan berusaha sungguh-sugguh berpegang teguh terhadap ajaran Alquran dan Sunnah. Maka, dalam padangan Al-Hadis ini sejalan, sebab Rasul saw banyak mengajarkan kepada umatnya untuk mendekatkan diri kepada Allah melalui iman dan melakukan amal salih sebanyak-banyaknya. Sebagai contoh perilaku zuhud yang dipraktekkan oleh para sufi, sudah dipraktekkan oleh Rasul saw, para sahabat dan Tabi'in, perhatikan riwayat berikut ini.

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يَزِيدَ قَالَ حَدَّثَنَا مُوسَى قَالَ سَمِعْتُ أَبِي يَقُولُ سَمِعْتُ عَمْرَو بْنَ الْعَاصِ يَخْطُبُ النَّاسَ بِمِصْرَ يَقُولُ مَا أَبْعَدَ هَدْيَكُمْ مِنْ هَدْيِ نَبِيِّكُمْ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَمَّا هُوَ فَكَانَ أَزْهَدَ النَّاسِ فِي الدُّنْيَا وَأَمَّا أَنْتُمْ فَأَرْغَبُ النَّاسِ فِيهَا.

(Ahmad-17105): *Telah menceritakan kepada kami Abdullah bin Yazid ia berkata, Telah menceritakan kepada kami Musa ia berkata, saya mendengar Bapakku berkata, saya mendengar Amru bin Ash berkhutbah di hadapan manusia di Mesir, ia mengatakan, "Alangkah jauhnya perilaku kalian terhadap perilaku Nabi kalian saw.. Nabi saw. seorang yang paling zuhud di dunia, sementara kalian adalah orang-orang yang lebih mengutamakan dunia."* H.R.Ahmad.

Dalam hadis di atas disebut istilah *zuhud,* dalam dunia tasawuf dibahas secara khusus apa itu *zuhud. Zuhud* menurut bahasa Arab artinya tidak berkeinginan. Dikatakan, *zuhud* pada sesuatu apabila tidak tamak padanya. Adapun sasarannya adalah dunia. Dikatakan pada seseorang bila dia menarik diri untuk tekun beribadah dan menghindarkan diri dari keinginan menikmati

kelezatan hidup adalah *zuhud* pada dunia. Inilah makna dari *zuhud*. Nabi bersabda: "Jika kamu sekalian melihat seseorang dianugerahi zuhud di dunia dan cerdas nalarnya, maka kau dekatilah dia, bahwasannya dia adalah orang bijaksana… dikatakan *zuhud* adalah setengah dari firman Allah (Q.S.al-Hadid/ 57:23)?."*(Kami jelaskan yang demikian itu) supaya kamu jangan berduka cita terhadap apa yang luput dari kamu, dan supaya kamu jangan terlalu gembira terhadap apa yang diberikan-Nya kepadamu*". Maka seorang *zahid* tidak bergembira dengan adanya dunia di tangannya, dan juga tidak bersedih hati dengan hilangnya dunia dari tangannya. Abu 'Usman berkata: "*Zuhud* itu kamu tinggalkan dunia, kemudian kamu tidak peduli siapa yang mengambilnya." Kesemua makna-makna di atas berkisar pada menghindari, kelezatan hidup duniawi dan kenikmatannya, dan ketiadaan kecende rungan kepadanya. Maka *zuhud* yang hanya mementingkan satu aspek saja tentu negatif sifatnya.[8]

Dalam pandangan di kalangan sufi, *zuhud* berarti meninggalkan kehidupan dunia dan berkonsentrasi kepada kehidupan akhirat. Pada tingkat zuhud selanjutnya, seorang sufi akan memandang segala sesuatu tidak punya arti, kecuali Allah semata. Pada tingkatan ini, seorang zahid meninggalkan kehidupan dunia bukan dikarenakan imbalan akhirat tetapi karena kecintaan kepada Allah semata.

Menelaah Alquran ada beberapa ayat yang memberikan anjuran untuk hidup zuhud sebagaimana yang dipahami oleh kaum sufi, di antaranya terdapat dalam Q.S. an-Nisa'/4:77:

.... قُلۡ مَتَٰعُ ٱلدُّنۡيَا قَلِيلٞۖ وَٱلۡأٓخِرَةُ خَيۡرٞ لِّمَنِ ٱتَّقَىٰ وَلَا تُظۡلَمُونَ فَتِيلًا ﴿٧٧﴾

*".... Katakanlah: "Kesenangan di dunia ini hanya sebentar dan akhirat itu lebih baik untuk orang-orang yang bertakwa dan kamu tidak akan dianiaya sedikitpun."*

Kemudian Q.S.al-A'la/87:17:

وَٱلۡأٓخِرَةُ خَيۡرٞ وَأَبۡقَىٰٓ ﴿١٧﴾

*"Sedang kehidupan akhirat adalah lebih baik dan lebih kekal."*

Perhatikan juga Alquran surat al-Hadid ayat 20;

[8] Abd al-Hakim Hasan, *At-Tasawwuf fi asy-Syir'i al-'Arabi,* (Mesir: Dar al-Ma'arif, 1954), h. 24.

ٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا ٱلۡحَيَوٰةُ ٱلدُّنۡيَا لَعِبٞ وَلَهۡوٞ وَزِينَةٞ وَتَفَاخُرُۢ بَيۡنَكُمۡ وَتَكَاثُرٞ فِي ٱلۡأَمۡوَٰلِ وَٱلۡأَوۡلَٰدِۖ كَمَثَلِ غَيۡثٍ أَعۡجَبَ ٱلۡكُفَّارَ نَبَاتُهُۥ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَىٰهُ مُصۡفَرّٗا ثُمَّ يَكُونُ حُطَٰمٗاۖ وَفِي ٱلۡأٓخِرَةِ عَذَابٞ شَدِيدٞ وَمَغۡفِرَةٞ مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضۡوَٰنٞۚ وَمَا ٱلۡحَيَوٰةُ ٱلدُّنۡيَآ إِلَّا مَتَٰعُ ٱلۡغُرُورِ ٢٠

*Ketahuilah, bahwa sesungguhnya kehidupan dunia itu hanyalah permainan dan suatu yang melalaikan, perhiasan dan bermegah-megah antara kamu serta berbangga-bangga tentang banyaknya harta dan anak, seperti hujan yang tanam-tanamannya mengagumkan para petani; kemudian tanaman itu menjadi kering dan kamu lihat warnanya kuning kemudian menjadi hancur. Dan di akhirat (nanti) ada azab yang keras dan ampunan dari Allah serta keridaan-Nya. Dan kehidupan dunia ini tidak lain hanyalah kesenangan yang menipu.*

An-Naisaburi menjelaskan bahwa dunia yang digambarkan sebagai permainan, kepoya-poyaan, perhiasan, berbangga dan berlomba-lomba adalah menunjukkan keadaan sikap manusia sebagai anak kecil, remaja,pemuda, dewasa dan sikap penguasa yang berlomba-lomba dengan kekayaan.[9]

Dalam pekembangan sejarah kehidupan umat Islam zuhud telah dilakukan dalam kehidupan sehari-hari. Hal ini sudah terjadi sejak zaman Rasulullah saw sampai sekarang. Dan pada dasarnya ada empat aspek yang menyebabkan lahirnya zuhud dalam Islam, yaitu :

1. Kehidupan Rasulullah saw yang menginginkan hidup sederhana dan didukung oleh para asahabat yang miskin diri dan berhaluan lebih senang memilih tinggal di masjid nabi saw dari pada di rumah.
2. Sikap mental umat Islam yang selalu berusaha menghindarkan diri dari perbuatan-pebuatan yang tidak Islami, dan lebih mementingkan melakukan perbuatan yang dapat mendekatkan diri kepada Allah.
3. Adanya sikap seseorang yang halus, sangat takut pada Negara, yaitu dengan jalan sangat mengutamakan akhirat dan menghindari kemewahan hidup di dunia, akrena akhirat lebih baik dan utama dari dunia. Alquran menegaskan: Q.S.ad-Dhuha/93:4;

[9] Amin Syukur,*op.cit,* h.150-151.

وَلَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الْأُولَىٰ ﴿٤﴾

*dan sesungguhnya akhir itu lebih baik bagimu dari permulaan.*

4. Ada pula yang merasa puas hidup dengan zuhud, karena merasa lezat bermujahadah di jalan Allah.

Keempat faktor di atas, kemungkinan yang mendorong timbulnya *zuhud*. Dari fakta kehidupan yang terjadi tersebut tampaklah bahwa zuhud itu bukanlah sesuatu yang dibuat-buat dan muncul secara kebetulan. Zuhud telah ada dari ajaran agama, sehingga melembaga dan dianut oleh umat Islam bahkan lebih diidentifikasikan lagi pengalaman oleh para penganut tasawuf sunni.

Selanjutnya dalam suatu riwayat, perwujudkan tasawuf sunni, dalam bentuk akhlak al-karimah, dapat dilihat hadis-hadis Rasul saw. berikut ini. Dalam ajaran tasawuf sunni diajarkan agar banyak berzikir. Maka, dalam al-Hadis berkenaan dengan zikir banyak ditemukan dasarnya, di antaranya:

حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ وَأَبُو كُرَيْبٍ وَاللَّفْظُ لِأَبِي كُرَيْبٍ قَالَا حَدَّثَنَا أَبُو مُعَاوِيَةَ عَنْ الْأَعْمَشِ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ أَنَا عِنْدَ ظَنِّ عَبْدِي وَأَنَا مَعَهُ حِينَ يَذْكُرُنِي فَإِنْ ذَكَرَنِي فِي نَفْسِهِ ذَكَرْتُهُ فِي نَفْسِي وَإِنْ ذَكَرَنِي فِي مَلَإٍ ذَكَرْتُهُ فِي مَلَإٍ خَيْرٍ مِنْهُ وَإِنْ اقْتَرَبَ إِلَيَّ شِبْرًا تَقَرَّبْتُ إِلَيْهِ ذِرَاعًا وَإِنْ اقْتَرَبَ إِلَيَّ ذِرَاعًا اقْتَرَبْتُ إِلَيْهِ بَاعًا وَإِنْ أَتَانِي يَمْشِي أَتَيْتُهُ هَرْوَلَةً.[10] رواه مسلم, كتاب الذكر والدعاء والتوبة ولاستغفار.رقم 4851

*"Telah menceritakan Abu Bakar bin Abi Syaibah dan lafalnya dari Abu Kuraib berkata: telah menceritakan kepada kami Abu Mu'awiyah dari al-A'masy dari Abu Shalih dari Abu Hurairah berkata Rasulullah saw bersabda: Allah 'Azza waJalla berfirman, "Aku sesuai dengan prasangka/dugaan hamba-Ku, dan Aku bersamanya ketika ia mengingat-Ku, maka ketika ia mengingat-Ku dalam dirinya, Aku mengingatnya pada diri-Ku, dan jika ia mengingat-Ku dalam keadaan kaya, maka Aku mengingatnya lebih baik daripadanya, dan jika dia mendekat-Ku*

[10] Muslim bin al-Hajjaj, *Shahih Muslim,* Dar al-Ihya' at-Turas al-'Arabiy, Mesir, 1972, juz 2, h. 152.

*sehasta maka Aku mendekatinya sejengkal dan jika ia mendekat-Ku sejengkal, maka Aku akan mendakatinya sedepa, jika ia mendekati-Ku dengan berjalan, maka Aku akan mendekatinya dengan berlari."* H.R.Muslim

Berkenaan dengan sifat-sifat yang harus dijauhi, antara lain, berprasangka buruk kepada orang lain; menyelidiki aib orang lain, saling bersaing secara tidak fair, saling membenci; saling bermusuhan; sebagaimana bunyi hadis berikut ini.

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى قَالَ قَرَأْتُ عَلَى مَالِكٍ عَنْ أَبِي الزِّنَادِ عَنْ الأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِيَّاكُمْ وَالظَّنَّ فَإِنَّ الظَّنَّ أَكْذَبُ الْحَدِيثِ وَلا تَحَسَّسُوا وَلا تَجَسَّسُوا وَلا تَنَافَسُوا وَلا تَحَاسَدُوا وَلا تَبَاغَضُوا وَلا تَدَابَرُوا وَكُونُوا عِبَادَ اللَّهِ إِخْوَانًا. رواه مسلم. كتاب البر و الصلة و الأداب . رقم 4646.

*"Telah meriwayatkan kepada kami yahya bin Yahya telah berkata dia; aku membaca tentang malik dari Abi Zunaid dari al-A'raj dari Abi Hurairah bahwasannya Raslulullah saw bersabda: berhati-hatilah berkenaan dengan prasangka, karena prasangka itu sedusta-dusta cerita atau berita, dan janganlah suka menyelidiki (rahasia orang), dan jangan suka mengamati/memata-matai orang lain, janganlah saling berlomba/bersaing secara berlebihan, dan janganlah saling menghasud, dan ja ngan saling membenci, dan jangan saling bermu suhan, dan jadilah kalian sebagai hamba Allah yang bersaudara* (H.R.Muslim). H.R.Muslim 4646 kitab *al-birr wa as-silah wa al-adab*

Selanjutnya seorang sufi harus menghindarkan diri dari sifat sombong, perhatikan hadis berikut ini;

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى وَمُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ وَإِبْرَاهِيمُ بْنُ دِينَارٍ جَمِيعًا عَنْ يَحْيَى بْنِ حَمَّادٍ قَالَ ابْنُ الْمُثَنَّى حَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ حَمَّادٍ أَخْبَرَنَا شُعْبَةُ عَنْ أَبَانَ بْنِ تَغْلِبَ عَنْ فُضَيْلٍ الْفُقَيْمِيِّ عَنْ إِبْرَاهِيمَ النَّخَعِيِّ عَنْ عَلْقَمَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِنْ كِبْرٍ قَالَ رَجُلٌ إِنَّ الرَّجُلَ يُحِبُّ أَنْ يَكُونَ ثَوْبُهُ حَسَنًا وَنَعْلُهُ

حَسَنَةً قَالَ إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ الْكِبْرُ بَطَرُ الْحَقِّ وَغَمْطُ النَّاسِ. رواه مسلم. كتاب الإيمان. رقم 131.

*"Telah meriwayatkan kepada kami Muhammad bin al-Musanna dan Muhammad bin Basyar dan Ibra him bin Dinar semuanya dari Yahya bin Hammad berkata Ibn al-Musanna telah meriwayatkan kepa daku Yahya bin Hammad telah mengkhabarkan kepada kami Syu'bah dari Aban bin Sa'lab dari Fudhail bin al-Fuqaimiy dari Ibrahim bin an-Nakha 'iy dari al-Qamah dari Abdillah bin Mas'ud dari nabi saw bersabda: "Tidak masuk surga orang yang di dalam hatinya terdapat seberat zarrah sifat sombong, berkata seorang sahabat, sesungguhnya seseorang mencintai baju dan selop/sepatu yang cantik (bagaimana kalau seperti itu); lalu Rasul bersabda; sesungguhnya Allah indah dan mencintai keindahan, kesombongan itu adalah tidak menerima kebenaran/hak dan tidak menghargai manu sia."* H.R.Muslim.

Salah satu sifat yang dimurkai oleh Allah swt adalah sombong atau takabbur, dan sifat ini pula yang membuat setan menjadi hina dan keluar dari surga. Sombong adalah perilaku atau sikap yang tidak menerima kebenaran serta tidak menghargai manusia; merasa dirinya yang paling benar dan paling kuat, sehingga orang lain dianggap tidak memiliki nilai kecuali dirinya.

Sikap dan perilaku sombong ini pula, salah satu yang menghambat manusia masuk surga. Karena yang pantas bersifat *takabbur* hanya Allah swt, makhluk-Nya tidak berhak, sebab makhluk sesungguhnya tak memiliki apa-apa kecuali apa yang diberikan Allah. Dalam sejarah umat manusia, terbukti mereka yang sombong selalu saja mengalami kehancuran, kendatipun kekuasaannya sangat dahsyat, besar dan luasnya, namun begitu ia bersifat sombong maka hancur kekuasaannya seperti yang terjadi pada Raja Fir'aun. Siapa saja yang bersifat dan berperilaku sombong, itu artinya ia telah membuka pintu kehancuran bagi dirinya sendiri.

Dengan demikian, sebagai seorang sufi, sangat menyadari bahwa sombong merupakan salah satu sifat dan perilaku yang tercela yang harus dihindari, sebab dapat membawa mudarat bagi pelakunya, karena dibenci oleh Allah swt dan dijauhi oleh manusia. Dengan menghindarkan sifat sombong sufi akan lebih mudah mendekatkan diri kepada Allah swt.

صحيح البخاري – (4 / 461)

1164 – حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ الْأَوْزَاعِيِّ قَالَ أَخْبَرَنِي

ابْنُ شِهَابٍ قَالَ أَخْبَرَنِي سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ حَقُّ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ خَمْسٌ رَدُّ السَّلامِ وَعِيَادَةُ الْمَرِيضِ وَاتِّبَاعُ الْجَنَائِزِ وَإِجَابَةُ الدَّعْوَةِ وَتَشْمِيتُ الْعَاطِسِ.

(al-Bukhari-1164): *Telah menceritakan kepada kami Muhammad telah menceritakan kepada kami 'Amru bin Abu Salamah dari Al-Awza'iy berkata, telah mengabarkan kepada saya Ibnu Syihab berkata, telah mengabarkan kepada saya Sa'id bin Al- Musayyab bahwa Abu Hurairah ra. berkata; Aku mendengar Rasul saw. bersabda: "Hak muslim atas muslim lainnya ada lima, yaitu; menjawab salam, menjenguk yang sakit, mengiringi jenazah, memenuhi undangan dan mendoakan orang yang bersin".* H.R.al-Bukhari.

Hadis di atas memberikan gambaran, bahwa Rasul saw mengajarkan bagaimana berinteraksi kepada sesama manusia. Gambaran yang dapat ditangkap dari hadis di atas adalah dalam lingkungan masyarakat mesti saling tolong menolong, saling mendoakan, karena antara sesama manusia saling membutuhkan. Manusia akan mengalami kesulitan besar dalam kehidupannya jika tidak berinteraksi dengan manusia lainnya. Oleh karena manusia dengan manusia lainnya saling membutuhkan, maka ia mesti sadar untuk saling menghormati dan saling memuliakan. Bahkan interaksi sesama manusia dalam suatu riwayat memiliki hubungannya dengan keimanannya kepada Allah swt. Perhatikan hadis berikut ini.

صحيح مسلم – (1 / 163)

67 – حَدَّثَنِي حَرْمَلَةُ بْنُ يَحْيَى أَنْبَأَنَا ابْنُ وَهْبٍ قَالَ أَخْبَرَنِي يُونُسُ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنْ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيَقُلْ خَيْرًا أَوْ لِيَصْمُتْ وَمَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيُكْرِمْ جَارَهُ وَمَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيُكْرِمْ ضَيْفَهُ.

(Muslim-67): *Telah menceritakan kepada kami Harmalah bin Yahya telah memberitakan kepada kami Ibnu Wahab dia berkata, telah mengabarkan kepadaku*

*Yunus dari Ibnu Syihab dari Abu Salamah bin Abdurrahman dari Abu Hurairah dari Rasul saw., beliau bersabda: "Barangsiapa beriman kepada Allah dan hari akhir, maka hendaklah dia mengucapkan perkataan yang baik atau diam. Dan barangsiapa yang beriman kepada Allah dan hari akhir maka hendaklah dia memuliakan tetangganya. Dan barangsiapa beriman kepada Allah dan hari akhir maka hendaklah dia memuliakan tamunya."* H.R.Muslim.

Masih banyak hadis-hadis yang membicarakan tentang ajaran atau praktek tasawuf sunni, hadis-hadis di atas hanya sebagai sampel bahwa ajaran atau praktek tasawuf sunni yang mu'tabar yang telah diamalkan oleh para sufi memang memiliki dasar dari as-Sunnah. Dengan demikian, maka orang-orang yang mengamalkannya, berarti mengamalkan nilai-nilai as-Sunnah atau al-hadis.

## Analisis

Ajaran Islam, memang menyerukan agar dimensi jasmani atau badan manusia untuk tunduk kepada kendali jiwa, agama dan akal sehat. Namun demikian, ketundukan ini bukanlah seperti yang digambarkan oleh para kaum sufi, melainkan dilakukan dengan beriman kepada Allah, Hari Akhir, para Rasul, serta mengamalkan syariat yang diajarkan oleh Nabi Muhammad saw, sesuai dengan kemampuan setelah mengerjakan berbagai kewajiban dan menghindari berbagai larangan yang ditentukan oleh Allah swt (dalam Alquran) dan Rasul saw (dalam al-Hadis/as-Sunnah).

Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa perilaku yang ditempuh dalam tasawuf sebagaimana yang digambarkan dalam pengertian di atas, jika perilaku yang berlebih-lebihan, maka jelas bertentangan dengan al-Hadis. Pada dasarnya perilaku yang berlebih-lebihan identik dengan merusak kondisi alamiah jiwa manusia. Dalam tataran praktis yang sangat ekstrim dan radikal, atau perilaku tasawuf yang berlebih-lebihan, bila ditelaah secara kritis dapat menjauhkan jiwa manusia dari kehidupannya; padahal Allah swt dengan tegas menyatakan dalam Q.S.al-A'raf/7:32;

قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ ۚ قُلْ هِىَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۗ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْـَٔايَٰتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿٣٢﴾

*"Katakanlah: "Siapakah yang mengharamkan perhiasan dari Allah yang telah dikeluarkan-Nya untuk hamba-hamba-Nya dan (siapa pulakah yang mengharamkan) rezki yang baik?" Katakanlah: "Semuanya itu (disediakan) bagi orang-orang yang beriman dalam kehidupan dunia, khusus (untuk mereka saja) di hari kiamat. Demikianlah Kami menjelaskan ayat-ayat itu bagi orang-orang yang mengetahui."*

Bila tasawuf dalam Islam memiliki karakter sebagaimana yang dikemukakan dalam pengertian di atas, maka dapat dikatakan bahwa tasawuf telah terpengaruh oleh berbagai filsafat asing yang jelas-jelas jauh dari ajaran dan lingkungan Islam. Kendatipun, bila tidak demikian, tasawuf dengan karakter tersebut diambil dari mazhab Syi'ah dan para filosof Muslim. Tasawuf telah memoles ajaran Islam dengan sesuatu yang sama sekali asing dalam hal ibadah dan makrifah. Sebagian besar makrifah di kalangan kaum sufi lebih bercorak filosofis atau iluminatif (*isyraqiyah*),[11] dan bukan makrifat yang bercorak religius, yang, dalam penyingkapan (*kasyf*)-nya, berpijak pada Alquran dan Sunnah Nabi saw. Iluminasi filosofis (*isyraq falsafi*) adalah tujuan utama tasawuf yang bercorak filosofis.

Untuk itu, tasawuf mestinya berjalan sesuai dengan fitrah kemanusiaan, dan memiliki dasar dari ajaran Islam. Sehingga dapat lebih bernilai tambah, demi kebahagian manusia baik di dunia maupun di akhirat. Maka, tasawuf tersebut akan menjadi alternatif solusi bagi masyarakat modern yang dalam kehidupannya hanya berorientasi pada perilaku materialisme[12] dan perilaku hedonisme.[13]

---

[11] Iluminasi (*al-isyraq*) dalam terminologi filsafat tasawuf bermakna menerima ilmu gaib dan makrifat tentang Allah dari alam ruhani yang tinggi sesudah menempuh perjalanan spiritual (*suluk)* dalam tasawuf berupa latihan spiritual (*riyadhah ruhiyah*) dan perjuangan sungguh-sungguh (*mujahadah*) jiwa guna membersihkan unsur-unsur kemanusiaan yang kotor. Ketika jiwa sudah bersih dari unsur kemanusiaan yang kotor, memancarlah sinar ilmu dan makrifat ke dalam hati sebagai cahaya yang terukir di alam ruhani yang tinggi dari para malaikat, akal dan jiwa-jiwa langit. Kaum *Isyraqi* adalah orang-orang yang berpandangan bahwa bebagai macam pengetahuan (*al-ma'arif*) bisa diraih dengan menggunakan metode ini. Lebih lanjut lihat; Ibrahim Hilal, *At-Tashawwuf al-Islami bain ad-Din wa al-Falsafah,* (Mesir, Kairo : Dar an-Nahdhah al-'Arabiyah, 1979). h. 12-20.

[12] Materialisme merupakan nama sebuah aliran filsafat yang mendasarkan pada materi-materi atau benda-benda yang real atau nyata. Dalam sudut pandang tasawuf, materialisme ini merupakan aliran yang kering spiritualitas, dan bahkan menjadi lawan spiritualitas. M.Solihin dan Rosihon Anwar, *Kamus Tasawuf,* (Bandung : PT. Remaja Rosdakarya, 2002), hl. 133.

[13] Hedonisme adalah sikap mengagungkan kesenangan duniawi dan menjadikannya sebagai tujuan hidup.

Apa yang telah diuraikan tentang ajaran tasawuf sunni pada umumnya, dapat dikatakan bahwa tasawuf sunni sesuai dengan as-Sunnah atau al-Hadis, namun sufi yang mengamalkannya secara berlebihan tentu bertentangan dengan as-Sunnah atau al-hadis.

## Penutup

Berdasarkan uraian di atas dapat disimpulkan bahwa istilah tasawuf pada zaman Rasul dan Sahabat belum dikenal, namun implementasinya sudah menjadi kebiasaan mereka, yakni mengamalkan nilai-nilai budi pekerti yang mulia (*akhlak al-karimah*). Perkembangan berikutnya, tasawuf dikenal dengan ajaran yang memfokuskan pada latihan ruhani agar lebih dekat kepada Allah swt. Maka, di antara aliran tasawuf itu ada yang disebut dengan tasawuf sunni, yang mengajarkan nilai-nilai budi pekerti yang mulia (*akhlak al-karimah*) dalam kehidupaan masyarakat, yang bertujuan agar manusia itu bahagia di dunia dan bahagia di akhirat. Ajaran taswuf sunni, yang mu'tabar jika ditinjau dari perspektif al-hadis adalah sejalan, namun tidak bisa dinafikan bahwa ada sekelompok sufi yang mengamalkan ajaran Islam secara berlebihan. Ini yang tidak sejalan dengan al-Hadis. Tasawuf sunni yang sejalan dengan al-Hadis akan menjadi alternatif solusi bagi masyarakat modern yang semakin hari semakin gersang jiwanya jauh dari nilai-nilai spiritual. *Wallahu a'lam bissawab.*

*(Kado kecil untuk sahabatku Prof.Dr.H.Muzakkir, MA,*
*pada Pengukuhan Guru Besar Tasawuf Fakultas Ushuluddin UIN SU)*

## Pustaka Acuan

Abu al-'Ala 'Afifi, *Fi at-Tashawwuf al-Islami wa Tarikhih,* (Kairo: Dar an-Nahdhah, 1965.

Abd al-Hakim Hasan, *At-Tasawwuf fi asy-Syir'i al-'Arabi,* (Mesir: Dar al-Ma'arif, 1954.

Al-Qusyairi, *ar-Risalah al-Qusyairiyah,* Mesir: Mushthafa al-Bab al-Halabi, 1959.

Abu al-Wafa al-Ghanimi at-Taftazani, *madkhal ila at-Tashawwuf al-Islami,* Kairo: Mushthafa al-Bab al-Halabi, 1974

Muhammad Aminan-Nawawi, *at-Ta'aruf li Mazhab Ahli Tashawwuf,* Kairo: Maktabah al-Kulliyah al-Azhariyah, 1969.

Damanhuri, *Akhlak Tasawuf*, Banda Aceh: PENA, 2010.

Ibrahim Hilal, *At-Tashawwuf al-Islami bain ad-Din wa al-Falsafah,* (Mesir, Kairo : Dar an-Nahdhah al-'Arabiyah, 1979.

Ibn Khaldun, *al-Muqaddimah,* Beirut : Dar al-Fikr, 1975.

Imam al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum ad-Din,* juz 2, Singapura-Jeddha-Indonesia: al-Haramain, tt.

Ibrahim Hilal, *At-Tashawwuf al-Islami bain ad-Din wa al-Falsafah,* (Mesir, Kairo: Dar an-Nahdhah al-'Arabiyah), 1979.

Muslim bin al-Hajjaj, *Shahih Muslim,* Dar al-Ihya' at-Turas al-'Arabiy, Mesir, 1972, juz 2.

M.Solihin dan Rosihon Anwar, *Kamus Tasawuf,* Bandung : PT. Remaja Rosdakarya, 2002.

# TASAWUF FALSAFI DALAM FALSAFAT IBN SINA

**Amroeni Drajat**

## Pendahuluan

Dalam tradisi pemikiran Islam terdapat dua aliran besar dalam bidang tasawuf. *Pertama,* tasawuf akhlaki atau amali. *Kedua,* tasawuf falsafi. Perbedaan mendasar dari kedua aliran besar tersebut terletak pada dimensi epistemoligisnya. Tasawuf falsafi bertumpu pada kemampuan asah rasio, sementara tasawuf amali terdapat pada mujahadah yang mewujud dalam perilaku, zahid, wara, dan berbagai amalan lahir yang lain.

Salah satu tokoh filsuf muslim yang memiliki pengaruh besar terhadap pemikiran tasawuf falsafi adalah Ibn Sina. Nama lengkapnya adalah Abû Ali Hussein ibn Abdullah Ibn Sina (980 H.-1037 M.) lahir di Afsyana, dekat Bukhara wafat tahun 428 H./1027 M. Ia adalah tokoh sentral paling menonjol penyerap filosofi Aristotels dan Neo-Platonis. Di Barat disebut Avicena.[1] Belajar matematika kepada al-Khawârizmi, dan belajar kedokteran kepada Îsa bin Yahyâ. Ibn Sinâ terkenal dalam dua bidang ilmu ini sejak usia 17 tahun. Dia bekerja di istana dan menghasilkan berbagai karya dalam bidang falsafat dan kedokteran secara sistematik. Dalam bidang falsafat ia menulis *al-Najât* dan *al-Syifâ*, dalam kedokteran ia menulis *al-Qânûn fi al-Thib*, dalam ilmu jiwa/psikologi ia mengarang *Ahwâl al-Nafs*. Dalam mistis menulis *Riâsalah al-Thair, al-Manthiq al-Masyriqiyyat* dan *Hayy ibn Yaqzhân.*[2] Ketiganya dikenal dengan trilogi karya mistis Ibn Sinâ yang menjadi inspirator konsep falsafat illuminasionis Suhrawardi.

Pada umumnya Ibn Sina dikenal sebagai filsuf yang bergelar *syaikh al-raîs*.[3]

---

[1] De Lacy O'leary, *Arabic Thought and Its Place in History, op. cit.,* h. 168

[2] Ismail R. Al-Farûqî dan Lois Lamyâ' Al-Farûqî, *The Cultural Atlas of Islam*, (New York: Macmillan Publishing Company, 1986), h. 308

[3] Pada beberapa literatur disebutkan bahwa perjalanan Ibn Sina dalam karier keilmuan sangat menarik untuk dicermati. Dikatakan bahwa ayahnya adalah sosok kaya

Sementara pemikiran Ibn Sina dalam bidang tasawuf belum banyak dikenal dengan baik. Indikator kecenderungan sufistik Ibn Sina mulai tampak pada ujung dari usianya. Ia pernah menyatakan bahwa karya-karyanya yang bersifat rasional yang bersifat falsafi ditujukan untuk orang awam. Sementara pemikirannya yang bercorak sufistik diarahkan kepada kalangan khusus. Isyarat kesufian Ibn Sina terangkai pada karya-karya terakhirnya yang sarat dengan simbol-simbol kesufian. Di samping pada karya-karya mistis di atas, ia juga menuangkannya pada karya lain seperti *al-Risâlah fi al-Isyq;* dan juga pada *Isyârât wa al-Tanbîhât* khususnya bagian *Ilâhiyat*. Ibn Abi Ushaibiah mengomentari bahwa karya Ibn Sina itu memiliki kualitas tinggi. Demikian juga menurut komentar Dr. Ibrahim Madkur bahwa karya Ibn Sina tentang tasawuf merupakan hasil karya pemuncak yang dihasilkan pada masa matang dan pemikiran paripurna Ibn Sina.[4] Sebagai filsuf konsep pemikiran tasawuf Ibn Sina berbeda dari konsep para ahli sufi. Ibn Sina mengetengahkan metodenya sendiri yang bersifat filosofis. Ibn Sina mendekati konsep *ittishâl* jiwa manusia melalui kajian metafisika yang mempelajari tentang wujud atau biasa disebut dengan kajian ontologis. Kajian ini membahas tentang masalah wujud dan Khaliknya.

---

yang mampu mendatangkan guru untuk mengajarinya. Kemudian Ibn Sina juga menyambung pelajaran dari gurunya Abdullah al-Natili ketika mempelajari filsafat dengan cara otodidak. Usahanya belajar dari otodidak menujukkan keseriusan dan kesungguhan dalam mendalami filsafat. Kemudian menurut penuturannya juga bahwa ia berusaha memahami karya Metafisika Aristotels dengan sepenuh hati. Meskipun menurutnya ia telah membaca karya Aristotels sebanyak empatpuluh kali namun tak kunjung memahami isinya. Kesulitan yang dihadapi dalam memahami Metafisika Aristotels hampir saja membawanya ke arah putus asa. Sampai-sampai dia berkesimpulan bahwa pengetahuan filsafat ini tak ada gunanya dan tak perlu digeluti. Sia sampai pada titik tidak perlu lagi dipahami buku Metafisika Aristotels. Padahal dia hapal di luar kepala namun tak kunjung memahami maksudnya. Dalam keputusasaan memahami filsafat Aristotels ini, Ibn Sina jalan-jalan ke pasar buku. Dari informasi ini kita dapat memahami kebiasaan Ibn Sina yang rajin jalan-jalan ke sumber buku. Terbukti bahwa ketika keputusasaan mempelajari filsafat, dan ketika sampai di pasar buku lalu didapatinya penjual buku yang dijual dengan harga murah. Penjual mempromosikan buku yang akan dijual bahwa buku itu penting untuk dimiliki. Namun pada saat itu juga, akibat dari keputus asaan Ibn Sina dia berujar, tak ada manfaatnya membeli buku yang ditawarkan penjual tersebut. Namum kesungguhan penjual dalam menawarkan buku itu akhirnya meluluhkan Ibn Sina untuk membelinya. Ternyata buku yang dijual itu adalah komentar atau penjelasan tentang filsafatnya Aristotels. Buku tersebut adalah tulisan dari al-Farabi tentang Metafisika. Serta merta dari buku itulah Ibn Sina mulai paham maksud dari filsafat Aristotels. Ibn Sina yang mendapat gelar orang jenius, pangeran para dokter, ternyata pernah juga putus asa dalam memeplajari filsafat. Namun setelah menguasai dan memahaminya, justru keluar dari buah pemikirannya yang luar biasa melimpahnya. Hikmah dari pengalaman Ibn Sina menujukkan bahwa belajar filsafat memang sulit dan susah. Namun di balik kesusahan itu ada manfaat yang sangat banyak.

[4] Abdul Halim Mahmud, *al-Tasawwuf inda Ibn Sina,* hal. 13-14

## Pemikiran Sufistik Ibn Sina

Sebagai pengikut dari filsuf perpatetik yang mengacu kepada filsafat Aristoteles, maka konsep sufistik Ibn Sina dimulai dari konsep filsafat pertama, *al-Falsafah al-Ula*. Kajian tentang ontologis setidaknya telah melahirkan dua aliran besar, yaitu kelompok eksistensialis dan esensialis. Ibn Sina dan Mulla Shadra dianggap tokoh eksistensialis yang paling menonjol dalam kajian aliran yang disebut juga dengan *wujudiyah* ini. Sementara Suhrawardi dan Syahrazuri, Quthb al-Din al-Syirazi dan Mir Damad lebih kental dianggap sebagai tokoh aliran esensialis. Perbedaan mendasar dari kedua konsep di atas sangat berpengaruh pada bangunan pemikiran mereka dalam bidang tasawuf. Menurut kelompok eksistensialis atau *wujudiyah* yang merupakan realitas sejati adalah yang wujud (*al-a'yan*), sedangkan esensi hanya merupakan konsep mental yang tidak ada padanannya dalam wujud eksternal, sebab itu mereka menyimpulkan bahwa realitas wujudlah yang penting. Sementara kelompok esensial lebih menekankan pada masalah *mâhiyahnya*, esensianya. Oleh sebab itu jika jargon yang digunakan kelompok *wujudiyah* adalah *ashâlatul wujûd*, kelompok esensial menggunakan istilah *ashâlatul mâhiyah*.[5]

Pengetahuan akan *ashalatul* di atas menjadi kunci ke arah pemikiran sufistik Ibn Sina. Pengetahuan ini merupakan yang paling mulia di antara pengetahuan-pengetahuan lain. Menurut Ibn Sina bahwa keunggulan sebuah ilmu terletak pada objek yang dikajinya. Semakin tinggi objek yang dibahasnya akan semakin menentukan kualitas keilmuan itu sendiri. Ibn Sina membagi objek ilmu ke dalam tiga jenis. *Pertama,* objek yang secara niscaya tidak memiliki kaitan dengan materi dan gerak, inilah objek metafisika. *Kedua,* objek yang memiliki kaitan dengan gerak dan materi, inilah objek fisika. *Ketiga,* objek yang pada dirinya bersifat immaterial tetapi memiliki kaitan dengan materi, inilah objek matematika. Jadi menurut Ibn Sina terdapat tiga objek kajian dalam ilmu; metafisika, fisika dan matematika.[6]

Dari ketiga pembagian objek kajian ilmu di atas, Ibn Sina menempatkan objek kajian metafisika sebagai pamuncaknya. Sebab memiliki dimensi ketuhanan dan ilahiah yang tidak terkait dengan materi dan gerak. Sehingga pembahasan tentang metafisika merupakan pembahasan dengan tingkat kualitas ilmu tertinggi sebab Tuhan merupakan segala-galanya. Tuhan merupakan

[5] Mulyadhi Kartanegara, *Integrasi Ilmu Sebuah Rekonstruksi Holistik,* Bandung: Arasy Mizan, 2005, h. 76

[6] Ibid, h. 73

wujud yang paling tinggi. Dengan demikian, ilmu yang paling tinggi kualitasnya adalah ilmu tentang Tuhan, Ilmu Tauhid. Dengan pengakuannya tersebut maka menurut Ibn Sina ilmu yang terkait tentang ketuhanan itulah yang memiliki kualitas paling tinggi di antara ilmu-ilmu lain.

## Konsep *Ashlâtul Wujûd*

Pemikiran Ibn Sina tentang *ashâlatul wujûd* berasal dari konsep emanasi al-Farabi tentang akal sepuluh. Hanya saja di tangan Ibn Sina konsep emanasi al-Farabi mengalami elaborasi signifikan dalam perkembangan konsep emanasi berikutnya. Dengan demikian konsep kosmologi Ibn Sinâ tidak jauh berbeda dengan konsep akal sepuluh al-Fârabî. Istilah pemancaran atau emanasi akal-akal sejalan dengan para pendahulunya.[7] Dengan demikian Ibn Sina juga terpengaruh oleh para filsuf Yunani, terutama Plotinus dalam menjelaskan bagaimana dari yang satu muncul keberagamaan.[8] Dari Tuhan memancar Akal I, dan dari Akal I memancar akal II dan langit pertama; demikian seterusnya sehingga mencapai akal X dan bumi. Dari akal X memancar segala apa yang terdapat di bumi yang berada **di bawa bulan.** Akal I adalah malaikat tertinggi dan akal X adalah Jibril.

Konsep akal-akal pada al-Fârabî memiliki dua objek pemikiran, yaitu berpikir mengenai Tuhan sebagai Wujud I dan berpikir tentang dirinya sendiri. Dalam konsep Ibn Sina memiliki tiga objek pemikiran. Akal I yang mempunyai dua sifat yaitu sifat *wajib al-wujûd lighayrihi*, sebagai pancaran dari Tuhan, dan sifat *mumkin wujud lidzâtihi* jika ditinjau dari hakikat dirinya. Akal I mempunyai tiga objek pemikiran yaitu Tuhan, dirinya sendiri sebagaimana *wajib wujûd lighaiyrihi* dan dirinya sebagai *mumkin wujûd lidhâtihi*. Ketika akal memikirkan Tuhan akan menimbulkan akal-akal lain. Ketika akal memikirkan dirinya sebagai *wajib wujûd lighayrihi*-nya timbul jiwa-jiwa dan dari pemikirannya tentang dirinya sebagai *mumkin wujûd lidzâtihi*-nya timbul langit-langit.[9] Jadi dari akal I melimpah tiga wujud, akal II, jiwa I, dan langit tempat *fixed stars*.[10] Gambaran secara skematis dapat dilihat pada penjelasan Netton.[11]

---

[7] Fazlur Rahman, "Ibn Sinâ", dalam M.M. Sharif (*ed.*), *A History of Muslim Philosophy Vo. 1, op. cit.,* h. 481

[8] *Ibid.*

[9] Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme, op. cit.,* h. 35

[10] M. Saeed Shaikh, *Studies In Muslim Philosophy, op cit.,* h. 97

[11] Ian Richard Netton, *Allah Transcendent, op. cit.,* h. 165

## Konsep Jiwa Manusia

Konsep jiwa Ibn Sina adalah sangat jelas. Semua jiwa memancar dari akal X. Demikian pula jiwa manusia bersumber dari akal X. Dengan mengikuti Aristotels, Ibn Sina membagi jiwa ke dalam tiga bagian.[12] Pertama jiwa tumbuh-tumbuhan (*adalah-nafs adalah-nabatiat*) yang memiliki daya-daya; makan (*nutrition, adalah-ghadiyat*); tumbuh (*growht, adalah-munammiyat*); dan berkembang biak (*reproduction, adalah-muwallidat*). Kedua jiwa binatang (*adalah-nafs adalah-haya-wâniyat*), yang memiliki daya-daya; daya gerak (*locomotion, al-muharri-kat*); daya tangkap (*perception, adalah-mudrikat*). Kemudian daya tangkap ini terbagi ke dalam; daya tangkap dari luar melalui pencaindra; dan daya tangkap ini terbagi ke dalam; daya tangkap dari luar melalui pancaindra; dan daya tangkap dari dalam yang hanya dapat diserap oleh indra-indra dalam. Yang termasuk ke dalam jenis indra dalam ialah:

*Pertama,* indra bersama (*common sense, al-hiss al-musytarak*) indra-indra yang memiliki kemampuan atau daya mencerap apa saja melalui pancaindra. *Kedua,* potensi representasi (*reprecentation quwwat al-khayâl*). Kemampuan yang dapat menyimpan segala apa yang diterima oleh indra bersama. *Ketiga,* kemampuan imajinasi (*imagination, al-quwwat al-mutakhayyilat*), yaitu kemampuan menyusun apa yang disimpan dalam representasi. *Keempat,* kemampuan estimasi (*estimati-on, al-quwwat al-wahmiyyat*). Kemampuan untuk dapat menangkap hal-hal abstrak yang terbebas dari materi. Misalnya keharusan bagi kambing lari dari serigala. *Kelima,* daya rekoleksi (*recollection al-quwwat al-hafizhat*) kemampuan menyimpan hal-hal abstrak yang diterima estimasi.

Ketiga jiwa manusia (*al-nafs al-nathiqat*). Jiwa manusia memiliki dua daya; pertama kemampuan praktis (*practical, al-amilat*) yang berhubungan dengan kemampuan badan. Kedua kemampuan teoretis (*theoritical, al-alimat al-nazhariyat*), kemampuan ini berhubungan dengan hal-hal yang bersifat abstrak. Daya ini memiliki tingkatan-tingkatan. Akal materi (*material intelect, al-'aql al-hayulani*) yaitu akal yang semata-mata hanya memiliki potensi untuk berpikir dan belum terlatih sedikitpun. Akal *malakah* (*Intelectus in habitu al-'aql bi al-malakat*) yaitu akal yang mulai terlatih untuk berpikir hal yang abstrak. Akal aktual (*al-'aql bi al-fi'li*) yaitu akal yang telah dapat mengenai hal-hal yang abstrak. Akal *mustafad* (*accuired intellect, al-'aql al-mustafad*) yaitu akal yang sudah memiliki kemampuan berpikir hal-hal abstrak menyimpan

[12] M. Saeed Shaikh, *Studies In Muslim Philosophy, op. cit*., h. 93

di dalamnya. Akal serupa inilah sehingga sanggup menerima limpahan ilmu pengetahuan dari akal aktif (*al'aql fa'âl*).[13]

Ketiga jenis *nafs* di atas ada pada tiap manusia. Manusia ditentukan oleh *nafs* yang menguasai. Jika jiwa tumbuh-tumbuhan dan binatang yang lebih menonjol, manusia akan menyerupai sifat-sifat binatang. Apabila *al-nafs al-nathiqat* yang menguasai, maka manusia akan menyerupai malaikat dan mendekati kesempurnaan. Tugas manusia adalah mengalahkan jiwa kebinatangan dengan jiwa *nâthiqat*. Daya praktis memiliki posisi penting karena berfungsi sebagai pengontrol badan manusia, sehingga hawa nafsu badan tidak menjadi halangan bagi daya teoretis untuk membawa manusia ketingkat lebih sempurna.

Menurut Ibn Sina, jiwa merupakan satu kesatuan dan memiliki wujud tersendiri. Jiwa timbul dan tercipta setiap kali badan lahir dan cocok serta dapat menerima jiwa. Jiwa tidak memiliki fungsi-fungsi fisik, dan tugasnya berpikir, untuk itu ia perlu kepada badan manusia. Pada mulanya badanlah yang menolong jiwa manusia. Pancaindra dan daya batin jiwa binatang yang meliputi indra bersama, estimasi dan rekoleksi inilah yang menolong jiwa memperoleh konsep dan ide dari alam sekelilingnya. Jika jiwa mencapai kesempurnaan dengan memperoleh konsep-konsep dasar yang diperlukannya, ia tidak berhajat lagi pada badan. Bahkan badan beserta daya-daya binatang yang terdapat di dalamnya akan menjadi penghalang dalam mencapai kesempurnaan. Kedua jiwa lainnya, jiwa binatang dan tumbuh-tumbuhan, hanya mempunyai fungsi fisik yang bersifat jasmani akan hancur dengan matinya badan dan tidak akan dihidupkan kembali di hari kiamat. Balasan bagi kedua jiwa ini diwujudkan di dunia ini juga. Jiwa manusia sebaliknya, karena bertujuan pada hal-hal abstrak, tidak akan memperoleh balasan di dunia ini, tetapi akan memperoleh di hari kiamat kelak. Jiwa manusia akal kekal, tetapi jiwa tumbuhan-tumbuhan dan jiwa binatang tidak kekal. Jika jiwa manusia mencapai kesempurnaannya sebelum berpisah dengan badan, ia selamanya dalam kesenangan. Jika jiwa manusia berpisah dari badan dalam keadaan tidak sempurna, karena selama bersatu dengan badan ia selalu dipengaruhi oleh hawa nafsu jasmani, ia akan hidup dalam penyesalan dan terkutuk selamanya di akhirat.[14]

---

[13] *Ibid.,* h. 96

[14] Harun Nasution, *Falsafat & Mistisisme Dalam islam, op. cit*., h. 38

## Konsep Tasawuf Falsafi Ibn Sina

Konsep tasawuf Ibn Sina mengacu kepada jiwa manusia atau *al-nafs al-insany.* Apa yang dimaksud dengan *al-nafs al-insany*? Dalam menjelaskan masalah ini Ibn Sina berpendapat bahwa yang dimaksud dengan nafs, jiwa adalah jauhar ruhiyah, serangkaian yang mempengaruhi pergerakan jasadiah. *Nasf insaniyah* itulah yang sejatinya manusia. Ketika orang mengatakan "aku" maka yang dimaksud aku bukanlah anggota badan manakala ditunjuk misalnya tangan, kepala, kaki, atau anggota badan lainnya. Aku yang dimaksud adalah unsur yang selalu ada dan menyertai seluruh pergerakan jasad. Dialah penggerak badan tidak bukan bagian dari badan itu sendiri. Dia terpisah dari badan dan lain dari badan. Badan berbeda dari jiwa (al-nafs). Jiwa menjadikan badan sebagai sarana untuk memperoleh ilmu, marifah, sampai mencapai kesempurnaannya.[15]

Jiwa manusia sampai ke badan manusia manakala terdapat badan yang siap menampungnya. Proses ini selaras dengan informasi dari ayat Alquran, *Maka apabila Aku Telah menyempurnakan kejadiannya, dan Telah meniup kan kedalamnya ruh (ciptaan)-Ku, Maka tunduklah kamu kepadanya dengan bersujud*.

*Nafs al-Insany* yang bergabung dengan badan itu juga adalah *ruh al-ilahy*. Yang menjadi masalah krusial adalah apa yang dimaksud dengan turun ruh ilahy dengan badan manusia? Apakah turunnya jiwa ke badan manusia sama seperti tertariknya benda secara magnetik atau semacam aliran listrik yang selalu siap mengalir manakala terdapat media yang tepat untuk dialiri.

Yang jelas menurut Ibn Sina Jiwa manusia tidak memiliki jasad material. Dia ada ketika badan siap ditempati. Jiwa adalah tersendiri terpisah dari badan. Dia adalah sesuatu yang baru dan tidak ada wujudnya sebelum ada wujud jasad terlebih dahulu. Dia adalah sesuatu yang melimpah dari ke dalam badan dari alam akal. Persoalan posisi jiwa manusia menjadi sangat rumit. Pada satu sisi Ibn Sina menyatakan jiwa manusia terpisah dari badan dan merupakan jauhar ruhani, pada sisi lain dia ada setelah tersedianya jasad sebagi media. Kerumitan ini timbul karena usahanya dalam memadukan dua pendapat filsuf besar Platonis dan Aristotelis tentang jiwa yang kemudian upaya meramu dengan pertimbangan agama. Aristotels berpendapat bahwa jiwa adalah kesempurnaan dari bentuk badan. Sementara Plato menyatakan bahwa jiwa adalah jauhar ruhani terpisah dari badan. Ibn sina terjebak pada

[15] *Risalah fi ma'rifah al-Nafsi wa ahwaliha*, h. 67

dua pendapat yang rumit, pada satu sisi mengartikan jiwa sebagai yang terpisah dari badan, pada saat yang sama pula menggambarkan jiwa sebagai kesempurnaan badan ketika terjadi *ittishal* antara keduanya.[16]

Pemahaman yang dapat ditangkap dari persoalan di atas adalah bahwa jiwa manusia menurut Ibn Sina bersifat *qadim* karena asalnya dari akal *fa'al*, dan baharu dari sisi penampakannya di alam material. Jadi yang dimaksud bahwa jiwa itu baharu adalah baharunya jiwa ketika bergabung dengan badan bukan baharu dalam kesejatiannya. Sedangkan keabadian jiwa terletak pada kekuatannya. Di samping masalah keabadian jiwa merupakan persoalan agama yang bersifat eskatoligis seperti halnya persoalan kehidupan akhirat, pahala dan siksa. Kematian bukanlah akhir dari kehidupan manusia yang hakiki yang berarti bukan pula akhir dari hancurnya jiwa *natiqah* yang ada pada manusia. Sebab jiwa terlepas dari badan dan berasal dari cahaya *ilahy*, melimpah dari alam akal sehingga tidak terkena hukum material. Mati adalah perpisahan badan yang kembali ke asalnya, hancur. Jiwa yang asalnya alam akal, kembali ke asalnya yang lebih tinggi. *Ittishal* jiwa ke asalnya bersifat lama. Oleh sebab itu, orang yang takut mati sejatinya karena tidak memahami hakikat kematian itu sendiri.

Salah satu persoalan yang mendasar dalam konsep taswuf Ibn Sina adalah hubungan antara Jiwa manusia dengan dunia akal. Jiwa manusia, meskipun telah berhubungan dengan badan namun tidak terlepas sama sekali dari dunia akal alam akal. Sebab menurut Ibn Sina, daya pikir (*an-nafs al-Nathiqah*) yang keluar dari jiwa manusia tidak mengaktual dengan sendirinya, melainkan karena adanya daya dari sumber lain yang menggerakkannya itulah akal *faal*. Dengan digerakkan oleh yang lain itulah mewujud dalam bentuk pemikiran, kekuatan berpikir. Jadi sebenarnya akal *faal* akan selalu berhubungan dengan jiwa–jiwa manusia, akan selalu melimpah dalam bentuk kesiapan menerima dan kesiapan meneruskan kembali apa yang dilimpahkan. Jiwa-jiwa manusia akan selalu menginginkan berhubungan dengan akal *faal*. Alam yang lebih tinggi. Jiwa manusia memiliki kekuatan akal yang akan selalu rindu untuk berhugunan dengan akal *faal*. Sebab sampainya akal manusia ke akal *faal* merupakan puncak pencapaian dan puncak kebahagiaan dari jati diri akal itu sendiri. Kesempurnaan akal manusia akan tercapai manakala mampu berhubungan dengan akal *faal*. Dengan terhubungnya akal manusia dengan akal faal akan terbuka semua jenis pengetahuan dan itulah kesempurnaan dari fungsi akal mengetahui segala macam pengetahuan.

[16] *Al-Syifa*, juz 1, h. 279

Menurut Ibn Sina ada dua cara manusia sampai kepada pengetahuan hakiki, pertama melalui metode berpikir dan kedua metode *al-hads*. Yang pertama manusia sampai pada pengetahuan hakikat melalui perantaraan imajinasi dan melalui bantuan logika sampai kepada pengetahuan. Metode kedua adalah dengan cara tanpa melalui sarana logika rasional yaitu dengan *ittishal* dengan akal faal. Sampainya akal *al-nathiqah* ke akal faal merupakan tujuan utama dari kegiatan berpikir yang dilakukan manusia. Itulah kebahagiaan puncak manakala manusia dapat mencapainya. Berfalsafat bagi Ibn Sina merupakan sarana untuk sampai ke alam akal.

Baik para pelaku sufi dan kegiatan filsafat memiliki satu tujuan yaitu sampai pada dzat yang tertinggi yang mampu dicapai. Dengan demikian kaitan falsafat dengan dunia tasawuf adalah sampainya jiwa manusia ke alam yang lebih tinggi. Bertemu atau bersatunya jiwa manusia dengan alam yang lebih tinggi. Sebab hakikat dari kesempurnaan akal manusia adalah mengetahui hakikat segala sesuatu. Akan tetapi melalui jalur dan metode yang berbeda. Para sufi melalui jalur *riyadhah* dan olahbatin, sementara para filsuf menggunakan olahpikirnya. Baik melalui jalur filsafat atau tasawuf sama-sama akan sampai pada persatuan dengan yang dituju. Namun *ittihad* dalam istilah sufi tidak sepenuhnya sama dengan istilah *isttishal* dalam dunia filsafat. *Ittishal* dalam filsafat Ibn Sina tidak mengandung persatuan yang terdiri atas dua unsur yang berbeda, melainkan sampainya jiwa manusia dengan alam yang lebih tinggi. Yang dapat diumpakanan dengan bersatunya matahari dengan sesuatu yang siap menerima pancarannya. Oleh sebab itu, Ibn Sina lebih pas menggunakan istilah *ittishal* daripada *ittihad* seperti yang digunakan para pelaku sufi semisal Ibn Arabi.

Selaras dengan perumpamaan Ibn Sina dengan penyinaran matahari terhadap sesuatu yang siap menerimanya, maka kualitas apa yang diterima tergantung dari kesiapan penerimanya. Matahari sebagai sumber cahaya. Sementara pihak lain berfungsi sebagai penerima cahaya yang dipancarkan. Konsekuensi logis dari kualitas pancaran tergantung pada kondisi penerimanya. Terdapat penerima pancaran yang langsung menerimanya dari sumbernya, tentu akan lebih sempurna dan lebih tinggi tingkat cahayanya. Terdapat juga penerima cahaya yang melalui perantara yang lain, hal ini akan lebih rendah lagi tingkat cahayanya. Akal *faal* sebagai sumber pengetahuan, sumber kebaikan, maka akan tergantung pada kesiapan jiwa manusia dalam menerimanya. Apabila jiwa manusia menerima langsung dari sumbernya tentu akan lebih hebat daripada jiwa manusia yang menerima melalui perantara. Jiwa manusia

akan menerima pancaran dari akal *faal* sesuai kesiapannya dalam menerima. Semakin bersih jiwanya maka akan semakin siap menerima limpahan cahayanya.[17]

## Penutup

Demikian sekilas tentang pemikiran tasawuf falsafi Ibn Sina. Pemikiran sufistik Ibn Sina lebih bersifat falsafi. Dengan pendapatnya bahwa jiwa manusia akan mampu sampai pada tingkatan *ittishal* manakala jiwa *nathiqah* manusia setelah melalui serangkaian latihan olahpikir dan olah jiwa telah mampu berhubungan dengan akal *faâl*, akal sepuluh, *wahibu al-suwar*, Jibril. Dengan begitu manusia sampai pada kebahagiaan paripurna.

## Pustaka Acuan

Abdul Aziz Dahlan, *Pemikiran Falsafi Dalam Islam*, 2000, Padang: IB Press,

Abdul Halim Mahmud, *al-Tasawwuf inda Ibn Sina*, Kairo: Dar al-Arubah

Abdul Karim Sorous, *Menggugat otoritas dan Tradisi Agama*, 2002, Bandung: Mizan.

Abdurrahman Badawi, *al-Mausuah al-Mustasyriqin*, 1989, Beirut: Darul Ilmi li al-Malayin

Abu Ala Afifi, "Tinjauan Tasawuf Falsafat Ibn Sina" dalam *al-Kitab al-Dzahabi li al-Mahrajan al-alfi lidzikri Ibn Sina, bi Baghdad*, Kairo: Mathbaah Mishri, 1952

Achmad Charris Zubair, *Dimensi Etik dan Asketik Ilmu Pengetahuan Manusia*, 2003, Yogyakarta: LESFI

*Al-Syifa*, juz 1,

Amroeni Drajat, *Suhrawardi: Kritik Falsafat Peripatetik*, 2005, Yogyakarta: LkiS.

Charles H. Patterson, *Cliff's Course Outlines, Western Philosophy, Vol. I, 600 B.C. to 1600 A.D*. Nebraska Lincoln: Cliff's Note.

De Lacy O'Learly, *Arabic Thought and Its Place in History*, 1963, London: Routledge & Kegan Paul, Lmt.

[17] Abu Ala Afifi, "Tinjauan Tasawuf Falsafat Ibn Sina" dalam *al-Kitab al-Dzahabi li al-Mahrajan al-alfi lidzikri Ibn Sina, bi Baghdad*, Kairo: Mathbaah Mishri, 1952, h. 415.

Dr. Mohammad Abid al-Jabiri, *Tragedi Intelektual Perselingkuhan antara Politik dan Agama*, Yogyakarta: Pustaka Alief.

Fazlur Rahman, "Ibn Sinâ", dalam M.M. Sharif (*ed.*), *A History of Muslim Philosophy Vo. 1*

Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, 1973, Jakarta: Bulan Bintang,

Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy*, 1993, London: Kegan Paul international.

Ian Richard Netton, *Allah Transcendent*

Ismail R. Al-Farûqî dan Lois Lamyâ' Al-Farûqî, *The Cultural Atlas of Islam*, (New York: Macmillan Publishing Company, 1986),

*M. Saeed Sheikh, Studies in Muslim Philosophy*, Lahore: Adam Publishers & Distributors.

*Muhammad Luthfi Jum'ah Tarikh Faalsifah al-Islam fi al-Masyriq wa al-Maghrib*,

Mulyadhi Kartanegara, Integrasi Ilmu Sebuah Rekonstruksi Holistik, Bandung: Arasy Mizan, 2005,

Mulyadhi Kertanegara, *Panorama Filsafat Islam*, 2002, Bandung: Mizan.

Oliver Leaman, *Menafsirkan Seni dan Keindahan Estetika Islam*, 2005, Bandung: Mizan.

Seyyed Hossein Nasr, *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam Manifestasi,* 2003, Bandung: Mizan

Seyyed Hossein Nasr, *Islam Tradisi di Tengah Kancah Dunia Modern*, 1994. Bandung: Pustaka.

Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages*, 1964, Cambridge: Harvard University Press.

# SUHRAWARDI:
# Dialog Agama di Puncak Etika Sufistik

**Arifinsyah**

## Pendahuluan

Sejak abad pertengahan, studi tentang agama tumbuh dan terus berkembang. Bahkan saat ini tumbuh kesadaran baru bahwa agama selain merupakan keyakinan dan pedoman hidup untuk diamalkan dalam kehidupan sehari-hari, juga menjadi objek studi dan penelitian oleh para ilmuwan dan agamawan. Kajian agama-agama tidak hanya melalui pengamatan fenomena dengan menggunakan metode empiris yang dirumuskan dalam bentuk evaluatif dan diskriptif. Tetapi juga melakukan penelitian esoterik, yang lebih inklusif dengan pendekatan perennial untuk mencari titik temu yang hakiki.

Seiring dengan perkembangan ilmu pengetahuan baru, para ahli dalam berbagai disiplin ilmu menaruh perhatian untuk mengadakan studi terhadap agama, karena mereka mengetahui bahwa agama mempunyai peranan sangat penting dalam kehidupan masyarakat. Bahkan mereka menyadari bahwa tanpa mengetahui kedudukan dan peran agama dalam suatu masyarakat, maka tidak mungkin memperoleh gambaran lengkap mengenai mayarakat tersebut.

Sejarah mencatat kontak Islam dengan agama-agama lain, bahwa kelompok Islam yang paling toleran, paling simpati, paling terbuka, dan paling ramah terhadap agama-agama lain adalah para sufi. Oleh karena itu, dalam pembicaraan tentang perjumpaan Islam dengan agama-agama lain lewat "Dialog Agama", Suhrawardi adalah salah seorang wakil para Sufi dalam filsafat illuminatif yang paling berhak dan paling pantas untuk diungkapkan. Tulisan ini diharapkan dapat menjadi kontribusi pemikiran dalam upaya membangun budaya damai dalam perbedaan, dan menampilkan sikap *tasamuh* dalam kehidupan bemasyarakat yang pluralistik di tengah tantangan global.

## Mengenal Suhrawardi

Nama lengkapnya adalah Shihab ad-Din Yahya bin Habasy bin Amarak Abu Futuh Suhrawardi. Ia juga dikenal dengan sebutan Syeik al-Isyraq, terutama di kalangan para muridnya. Ia juga populer dengan sebutan Suhrawardi al-Maqtul. Agaknya penamaan ini sengaja disandangkan kepadanya, karena akhir hayatnya ia dibunuh. Ia dilahirkan pada abad ke-6 H di pedesaan Janizan, bagian utara Iran. Tidak ada yang tahu pasti tanggal kelahirannya. Penulis biografinya yang paling terkenal adalah Syahraruzi. Ia memperkirakan kelahiran Suhrawardi sekitar tahun 545-550 H atau 1166-1171 M.[1]

Suhrawardi belajar di bawah bimbingan Majd ad-Din Jili yang mengajarinya filsafat dan teologi di Maragha. Gurunya berikutnya adalah Fakh ad-Din al-Mardini (W. 594/1198), yang mengajarinya filsafat di Isfahan atau Mardin sekaligus sebagai gurunya terpenting dan banyak mempengaruhi jalan pikirannya.[2]

Setalah menyelesaikan penididikan formalnya, ia mulai mengembara menjelajahi pelosok-pelosok negeri Persia untuk berguru kepada berbagai syekh sufi (tidak diketahui siapa guru itu). Dalam pengembaraannya ini ia banyak menghabiskan waktunya untuk bertafakkur dan berdo'a ditempat ia beruzlah. Pada priode ini, ia juga melakukan perjalanan ke daerah anatolia dan Syiria. Namun sesampainya di syiria, sambutan yang semula simpatik dari sang sulthan Malik az-Zhahir (1186-1216) anak Salahuddin al-Ayyubi kepada Suhrawardi berubah menjadi bumerang yang menyebabkan kematiannya. Rasa tidak senang di kalangan ulama ketika itu terhadap pemikiran-pemikiran Suhrawardi yang di anggap mereka sangat berbahaya bagi umat Islam, dijelaskan sebagai isu sentral agar Salahuddin al-Ayyubi mengeksekusinya. Dan ternyata permohonan para ulama itu dikabulkan oleh Salahuddin al-Ayyubi dengan terlebih dahulu mengancam Malik az-Zhahir, untuk turun dari tahta kerajaan apabila ia tidak mengikuti pendapat para ulama ketika itu. Sehingga akhirnya Suhrawardi pun dipenjarakan pada tahun 587 H/1191 M, dan meninggal pada usia 38 tahun.

## Filsafat Illuminatif *(al-Isyraq)*

Boleh dikatakan bahwa pembicaraan tentang filsafat Islam kurang

---

[1] Syahraruzi, *Nuzhat al-Arwah wa Raudhat al-Arfah fi Tarikh al-Hukama wa al-Falasifah*, ed, S. Khursid Ahmad, Kairo, Nahda, 1976, hlm. 119-143

[2] T. Izutsu, Ishraqiyah', *Encyclopedia of Religion*, disunting Mircea Eliade, 16 Volume, Macmillan, New York, 1987, hlm. 298.

lengkap bila tidak menyentuh filsafat Iluminatif di dalamnya. Kurangnya pembahasan atau mungkin pengenalan kita terhadap filsafat Iluminatif selama ini dimungkinkan karena filsafat Iluminatif (*Hikmah al-Isyarqiyah*) tersebut tidak pernah diterjemahkan orang ke dalam bahasa latin.[3] Oleh karena itu pula filsafat iluminatif tidak pernah dikenal di dunia Barat. Tidak seperti karya-karya filsafat: Ibnu Sina, Farabi, Al-Ghazali dan lain-lain. (Baca; pra-Suhrawardi), yang banyak diterjemahkan ke dalam bahasa latin. Biasanya karya-karya filsafat muslim yang ditulis oleh orang-orang barat (seperti: Munk, Deboer berakhir pada Ibnu Rusyd). Kenyataan ini dimungkinkan karena filsafat iluminatif dianggap tidak berpengaruh pada skolastik latin. Oleh karena itu pula nama Suhrawardi tidak mungkin sejajar dengan nama Ibnu Sina, Farabi, al-Ghazali dan lain-lain. Pada abad ke 7 hijrah atau abad ke 13 M bukan akhir pemikiran spekulatif dalam Islam, bahkan sejalan dengan melemahnya filsafat peripatetik Aristotelianisme pada abad ke 6 H atau abad ke 12 m di Timur. Muncul aliran pemikiran sangat penting yaitu aliran *Isyraqiyah* (baca; filsafat iluminatif) yang digagas oleh Shihab Ad-Din Suhrawardi.[4] Filsafat iluminatif ini mempunyai pengaruh yang sangat besar di dunia Islam, khususnya di kalangan Syiah, tetapi kecil saja di dunia Barat. Perbedaan ini dimungkinkan karena pengaruh filsafat iluminatif ini tidak begitu membekas di Barat pada saat itu, yaitu pada masa kejayaan skolastis latin seperti yang disebut di atas.

Di samping itu banyak tuduhan yang dilontarkan kepada sufisme, bahwa beberapa sufi, seperti al-Hallaj, Ibnu al-'Arabi dan al-Suhrawardi, mengajarkan doktrin kesatuan agama-agama. Yang dimaksud dengan kesatuan agama-agama, menurut tuduhan ini, adalah semua agama pada hakikatnya adalah satu dan mempunyai tujuan yang sama, yaitu Tuhan yang Esa. Perbedaan antara agama terletak hanya pada namanya, bentuknya dan cara ibadahnya, bukan pada tujuannya. Perbedan itu tidak menghalangi para penganut masing-masing agama untuk sampai kepada tujuan yang sama (*esoteris*). Agama para penyembah berhala dan agama para penyembah api sama dengan agama para penyembah Tuhan. 'Abd al-Rahman al-Wakil menuduh bahwa para sufi beriman kepada kesatuan agama-agama, baik yang berasal dari angan-angan, khayal dan nafsu maupun yang berasal dari apa yang diwahyukan Allah kepada

[3] Sayyid Husain Naser, Filsafat Hikmah Suhrawardi, dalam Jurnal: *Ulumul Qur'an*, Edisi, 3/VII/97, hlm. 53.

[4] Disamping aliran Isyraqiyah, pada saat itu ajaran sufi Muhyi ad-Din Ibn 'Arabi juga berkembang di dunia timur menggantikan filsafat Aristotelianisme. Lihat, Husein Nasser, *Ibid*, hlm. 52.

rasul-rasulNya. Bagi para sufi, iman dan tauhid sama dengan kufur dan syirik dalam Islam dengan petunjuk serta kesuciannya sama dengan agama Majusi dengan kesesatan dan kekotorannya.[5] Agama para sufi dengan pasti meniadakan azab. Karena Tuhan mereka, menurut agama ini adalah setiap orang musyrik dan setiap orang bertauhid, musthail bagi Tuhan mengazab dirinya sendiri.

Pembicaraan tentang persoalan ini berkenaan dengan pandangan dan sikap para sufi sebagai suatu kelompok Islam tentang agama-agama lain. Apakah Tuhan yang disembah orang-orang muslim, menurut sufisme adalah juga Tuhan yang disembah para penganut agama-agama lain?. Apakah agama-agama lain musuh yang dijauhi, dilawan, atau kalau bisa dilenyapkan?. Atau apakah agama-agama lain teman yang harus didekati?. Untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan ini, penulis akan memaparkan fakta-fakta historis yang menunjukkan pandangan dan sikap salah seoarang sufi yang terkenal yaitu Suhrawardi terhadap agama-agama lain.

Atas dasar itu pula, penulis berupaya untuk mempresentasikan tentang fisafat iluminatif untuk mengetahui lebih lanjut apakah memang benar filsafat iluminatif tersebut bertolak belakang dengan filsafat *peripatetik* (khususnya dalam mengetahui 'kebenaran' suatu pengetahuan) atau filsafat iluminatif tersebut semata-mata menonjolkan unsur *asketisme* (sufistik) dalam menemukan 'kebenaran' universal, terutama tentang semangat penyemarakan dialog esoteris agama. Hal ini dipandang perlu karena merupakan prinsip-prinsip filsafat iluminatif yang penting.

Dalam bahasa Arab, *Isyraq* berarti percahayaan atau illuminasi; dan masyriq berarti Timur. Secara etimologis keduanya diturunkan dari kata *syaraq* yang berarti terbitnya matahari. Lagi pula kata sifat illuminasi *'musyriqiyyah'* dan *'masyaqiyyah'* (ketimuran); dalam bahasa Arab ditulis persis sama. Identifikasi simbolik timur cahaya yang sering digunakan pengertian itu oleh para ahli *Isyraq* menimbulkan kesulitan untuk memahaminya. Apakah ketimuran atau iluminatif. Sejak semula, dalam kitab *mantiq al-masyriyyin* yang sebahagian telah banyak hilang Ibnu Sina telah menerangkan adanya kearifan timur (baca: Hikmah al-Isyraqiyyah) yang lebih unggul ketimbang filsafat peripatik.[6] Oleh karenanya kata *'masyriqiyyun'* juga dapat dibaca *'musyiqiyyun'* yang berarti iluminatif atau ketimuran (orentalisme).

---

[5] Abd al-Rahman al-Wakil, *Hadzihi Hiya al-Sufiyah, Matba'at al-Sunnah al-Muhammadiyah*, Kairo, 1955, hlm. 93

[6] Ibn Sina, *Mantiq al-Masyriqiyah*, Kairo, 1338 H/1919 M, hlm. 2-4.

Kesatuan maknawi antara cahaya dan timur dalam peristilahan filsafat Isyraqi berkaitan dengan simbolisme matahari yang terbit di timur dan yang menerangi segala sesuatu sehingga cahaya diidentifisir dengan *gnosis* dan *ilumination*. Begitu pula Barat tempat terbenamnya matahari, disana kegelapan berkuasa, ia adalah tanah kebendaan, kebodohan pemikiran diskursif yang terjerat dalam liku-liku logikanya sendiri. Sebaliknya Timur adalah alam cahaya dan wujud, negeri pengetahuan dan iluminasi yang mengatasi keterbatasan pemikiran *diskursif* dan *rosionalis.* Timur adalah negeri ilmu yang membebaskan manusia dari dirinya sendiri serta dari dunia, yaitu ilmu yang terpadu dengan kesucian.

Hal yang senada juga dinyatakan oleh Cor[7] bahwa *Isyraqiyyah* adalah suatu pengetahuan yang bersifat ketimuran karena pengetahuan itu sendiri pengetahuan Timur Suhrawardi. Inilah sebabnya mengapa Suhrawardi mengaitkan kearifan Isyraqi dengan para filosof Yunani, seperti Asclepius, Phytgoras dan plato yang kebijakannya didasarkan atas pemurnian batin dan intuisi intelektual, bukannya atas dasar logika diskursif.

Kearifan Isyraqi menurut Nasser baik secara metafisik maupun secara historis mempunyai makna bentuk pemikiran *pra diskursif purba* yang bersifat intuitif *(dzuqi)*, bukannya diskursif (*bahtsi*) yang mencari cahaya melalui sikap zuhud (asketisme) dan pembersihan rohani. Di tangan Suhrawardi kebijakan tersebut mengambil bentuk sebuah mazhab filsafat baru yang mengintegrasikan filsafat-filsafat Plationis dan Aristotelian dengan Angelologi Zoroasterian serta ide-ide Hermeneutik. Dan kemudian meletakkan semua itu kedalam rangka sufisme.[8]

Berkaitan dengan pendapat kedua penulis diatas, Ziai mengatakan, Corbin dan Nasser telah memberikan penekanan pada signifikasi Suhrawardi sebagai seorang pembangkit pemikiran Iran kuno. Menurutnya, kedua penulis ini berulang-ulang menunjukkan apa yang mereka anggap sebagai kualitas mistis pemikiran Suhrawardi yang mendasar, namun tanpa upaya kajian sistematis terhadap dasar-dasar filsafat iluminasi. Karakteristik umum semacam itu lanjut Ziai meskipun berguna, tetapi tidak memberikan suatu pandangan komperhensif tentang filsafat iluminatif.[9]

Untuk menilai secara rinci peran Suhrawardi dalam perkembangan

---

[7] *Ibid,*.
[8] Husain Nasser, *Op.cit*., hlm. 56
[9] T. Izutsu, *Op.cit*., hlm. 298

pemikiran filsafat pasca Ibnu Sina, seseorang harus menggambarkan karakter pemikirannya. Peran Suhrawardi sebagai pensitesis 'kebijaksanaan' *(wisdom)* Yunani dan Iran dengan prinsip-prinsip dan tujuan-tujuan keagamaan dan mesti tidak dapat dibatasi, sebelum melihat penangannya terhadap problem logika, fisika, matematika, dan meta-fisika. Untuk mengatakan bahwa Suhrawardi adalah seorang mistikus yang ditakdirkan untuk mengagungkan dan menghidupkan filsafat dan kebijaksanaan (hikmah) Iran kuno, dan untuk menggambarkannya sebagai seorang yang *'perenialis',* bijak, dan agung, tidak harus membatasi hakikat pemikirannya yang sebenarnya meskipun ia bukan seorang mistikus, teolog, filosof yang sistematis atau ideolog sejumlah bentuk nasionalisme Iran abad pertengahan.

Oleh karenanya untuk mengatakan sesuatu yang penting tentang pemikiran Suhrawardi, pertama-tama harus diteliti (dibatasi) hakikat dasar-dasar logika dan epistemologi filsafat iluminasi yang jelas. Hanya dengan dasar analisis sistematis semacam itu dapat ditunjukkan apakah Suhrawardi seorang mistikus sistematisnya, adalah pembelaan, penjelasan, atau sistematisasi atas pengalaman-pengalaman mistis sebagai sebuah metode untuk menyingkap realitas.

## Epistemologi Filsafat Illuminatif

Sukar mengidentifikasi sistem yang dipakai Suhrawardi walau dengan paradigma epistemologis apapun (seperti empirisme, rasionalisme dsb).[10] Menurut Suhrawardi seseorang dapat tiba dengan kepastian melalui pengetahuan yang diperoleh dengan iluminasi. Namun ia tidak menolak kemungkinan mendapatkan pengetahuan melalui model-model kognisi lainnya. Epistemologi filosofis Suhrawardi tersusun dari tiga elemen, yaitu: Defenisi, Pemahaman persepsi dan ide-ide bawaan.

Suhrawardi sulit menerima defenisi sebagai cara mencapai pengetahuan karena tidak hanya esensi sesuatu yang ingin diketahui yang harus didefenisikan, sebagaimana diperlihatkan kaum peripatetik Aristotelianisme, tetapi semua aksiden-aksiden dan atribut-atribut sesuatu juga harus didefenisikan. Defenisi tetang atribut-atribut ini diperlukan karena merupakan bagian penting dari esensi sesuatu dan proses pendefenisian ini secara praktis tidak mungkin dilakukan. Menurut Suhrawardi problem ini muncul karena: Semua defenisi

[10] Mahdi Aminrazavi, *Suhrawardi's Rasionalistic approach to Problem of Knaoledge,* Pakista; Islamic Research, Internasional Islamic University, 1990, hlm. 178-179

akan mengarah pada konsep-konsep apriori yang tidak perlu didefenisikan; kalau ini bukan masalahnya akan terjadi pergantian tanpa akhir dalam pendefenisian.

Dia menambahkan, jika hal di atas mungkin, maka ada elemen-elemen yang berada di luar defenisi, seperti suara, bau dan lain-lain. Dia menambahkan: "suara tidak bisa didefenisikan dengan benda lain dan umumnya sensasi sederhana tidak bisa didefenisikan."[11]

Secara sederhana, Suhrawardi ingin menekankan bahwa defenisi perlu diambil untuk sesuatu yang penting dan nilainya dalam mencapai kebenaran tidak perlu dibesar-besarkan: "jelaslah bahwa batasan-batasan dan defenisi-defenisi sebagaimana yang dikemukakan oleh para peripatetik tidak akan pernah tercapai."

Berbeda dengan defenisi yang mendapat dukungan sangat lemah dalam epistemologi filosafis Suhrawardi, pemahaman persepsi *(innate ideas)* terlihat lebih signifikan. Hal ini karena kebanyakan benda yang tidak bisa didefenisikan dapat diketahui melalui pemahaman-pemahaman. Dengan alasan ini ia berkata: "Jadi mengetahui dan menyadari suatu kegiatan menjadi tugas pemahaman."[12]

Pemahaman menurut Suhrawardi akan mampu membedakan antara entitas yang sederhana dan yang kompleks. Entitas yang kompleks didefenisikan dari segi entitas tunggal dan bukan sebaliknya. Namun demikian, pemahaman kita tidak bisa terhindar dari problem yang sama, seperti yang dihadapi defenisi. Dihadapi pada sesuatu, yang kompleks bisa diketahui dari yang sederhana, tetapi bagaimana mengetahui cara yag sederhana ? disinilah dibutuhkan prinsip aksiomatik di mana segala sesuatu bisa didefenisikan. Jika tidak, kita kembali menghadapi problem mengetahui sesuatu melalui sesuatu lainnya dalam proses tanpa akhir ad infitum sebagaimana ditegaskan oleh Suhrawardi: Tidak ada sesuatu yang lebih nyata dari apa yang bisa dipahami, selama semua pengetahuan kita datang dari pemahaman, maka semua yang dipahami bersifat bawaan dan tidak bisa didefenisikan.

Pada akhirnya pemahaman persepsi *(innate ideas)* menghadapi problem yang sama dengan defenisi. Namun demikian, Suhrawardi sama sekali tidak menolak kognisi jenis ini dan memandangnya perlu karena memungkinkan kita mengetahui sesuatu yang tidak dapat didefenisikan.[13]

---

[11] Husain Nassr, *Three Muslim Sages Caravan Books*, Delmar, New York, 1976, hlm. 105-108

[12] *Ibid*., hlm. 61

[13] Mahdi Aminrazawi, *Op.cit*., hlm. 181.

Ada ide-ide bawaan yang dia pandang perlu sebagai alat untuk menghubungkan dua elemen lain dari segi epistemologi filsafatnya. Ide-ide bawaan memberikan kaitan penting antara pandangan Suhrawardi tetang ilmu pengetahuan dengan defenisi dan pemahaman persepsi yang memungkinkan dia menyajikan teori ilmu pengetahuan yang koheren dan konsisten. Apakah sifat dan struktur ide-ide ini kantian atau platonic masih belum jelas dalam karya-karya filsafatnya, dan hal ini tidak akan pernah jelas sebelum kita tela'ah karya-karya teosofisnya.

Ide-ide bawaan ini harus bersifat aksiomatik. Tetapi menurut Suhrawardi hanya cahaya yang memiliki sifat ini. Karena itu dapatlah disimpulkan bahwa ide-ide bawaan yang menjadi kunci menuju validitas epistemologi filosofis Suhrawardi adalah cahaya. Dengan pengertian ini cahaya merupakan tali penghubung antara karya teosofisnya dan karya filosofisnya.

Dengan demikian, maka konsep Suhrawardi tentang epistemologi filosofis didasari oleh pandangan bahwa sementara dalam beberapa domain diperlukan berbagai kognisi dan epistemologi. Namun akhirnya kepastian datang melalui illuminasi, yaitu pengetahuan tanpa perantara. Dalam pendahuluan *al- Isyraq* dia menyimpulkan teorinya '*presential knowledge*' ia mengatakan:

> Ketika kita mengobservasi dunia untuk mendapatkan kepastian kejadian-kejadian didalamnya, kita lalu melandasi seluruh sains tertentu pada basis kepastian ini (matematika-astronomi). Dengan anologi, kita amati benda-benda tertentu dalam domain spritual lalu menggunakannya sebagai fondasi bagi benda-benda lainnya. Dia yang memiliki jalan dan metode selain ini tidak akan mendapatkan manfaat dari hal ini dan segera akan jatuh dalam keraguan.[14]

Maka dengan jelas Suhrawardi telah menggambarkan bahwa filsafat pada umumnya dan epistemologi khususnya harus memiliki sebuah landasan 'Isyraqi' bila akan digunakan sebagai kognisi. Karena itu cahaya menjadi substansi ilmu pengetahuan dan pengetahuan sebagai substansi cahaya: Bila sesuatu tidak membutuhkan defenisi dan ekplanasi, sesuatu itu harus memiliki sifat yang jelas, dan tidak ada sesuatu yang lebih jelas dari cahaya. Jadi tidak ada benda lain yang tidak membutuhkan defenisi selain cahaya.

Selain telah menampilkan sebuah teori ilmu pengetahuan yang rasional dan penting, Suhrawardi juga telah mengedepankan sebuah epistemologi filosofis yang menjadi basis awal bagi konsepsi tentang Isyraqi dan karya-

[14] Suhrawardi, *al-Talwihat; al-Thabi'ah*, Opera II, hlm. 22

karya esoterik lainnya. Inilah cara memahami analisis rasionalnya tentang teori ilmu pengetahuan.

Suhrawardi menggunakan hukum intuisi *(ahkam hads, hukum al-hads)* sebagai bentuk penyimpulan yang valid. Intuisi yang digunakan Suhrawardi disini mirip dengan sifat cepat mengerti *(quick wit)* Aristoteles. Tetapi Suhrawardi menggabungkan bentuk penyimpulan yang khas ini ke dalam epistemologi filsafat iluminasi. Dengan menggunakan istilah teknis peripatetik yang dimodifikasi, ia menyamakan intuisi pertama dengan aktivitas intelek biasa dan kedua dengan aktivitas intelek suci. *(aql al-quds)*.[15] Tetapi ia menganggap tindakan intuisi terpenting adalah kemampuan subjek memahami banyak hal yang nampak dalam waktu singkat, tanpa guru. Dalam kasus seperti itu, intuisi bergerak menangkap istilah pengetahuan *(al-hadd al-awsath)* silogisme yang menyerupai penangkapan langsung (tanpa ekstensi temporal) defenisi esensialis, yaitu esnsi sesuatu.

Proses ganda visi iluminasi *(musyahadah isyraq)* berlaku pada semua tingkat realitas. Berawal pada tingkat manusia dalam persepsi indra luar, sepeti penglihatan. Mata atau subjek yang melihat, mampu melihat objek ketika objek itu sendiri disinari *(mustanir)* oleh matahari di langit. Pada tingkat kosmik, setiap cahaya abstrak melihat cahaya-cahaya yang derajatnya berada diatasnya. Sedang cahaya-cahaya yang lebih tinggi secara terus-menerus saat visi, menyinari yang berada dibawahnya. Sumber cahaya *(nur al-Anwar)* menyinari segala sesuatu, dan Matahari Surgawi, Huraskhah Agung memungkinkan cahaya berlangsung akibatnya, pengetahuan diperoleh melalui sepasang aktivitas: visi iluminasi, dan daya pendorong yang mendasari prinsip ini adalah kesadaran sendiri. Karena itu setiap wujud mengetahui kesempurnaan masing-masing suatu tindakan mengetahui diri yang meliputi kerinduan untuk 'melihat' wujud yang kesempurnaannya berada diatasnya dan tindakan ini (baca: melihat) menggerakkan proses iluminasi.

Melalui proses iluminasi cahaya disebarkan dari asal usulnya yang tertinggi keunsur-unsur terendah. Dalam artian, iluminasi disebarkan dari cahaya segala cahaya ke tingkat manusia melalui prinsip-prinsip perantara tertentu, yaitu cahaya-cahaya pengendali *(al-anwar al-qahirah)* dan cahaya-cahaya pengatur *(al-anwar al-mudabbirah.* Di antara cahaya-cahaya pengatur terdapat cahaya-cahaya penting yang secara langsung mempengaruhi jiwa manusia, yaitu cahaya-cahaya *isfahbad.*[16] Secara umum semua cahaya yang

[15] *Ibid*., hlm. 155
[16] *Ibid*, hlm. 201 dan 213-215

lebih tinggi mengendalikan dan menerangi cahaya yang lebih rendah, yang pada gilirannya mampu melihat yang lebih tinggi.

Dari pemaparan diatas dapat disimpulkan bahwa penglihatan terjadi sebaga akibat pertemuan antara mata yang sehat dan objek yang bersinar. Kapanpun cahaya ada, mata akan melihat. Penglihatan dan iluminasi cahaya baik pada objek maupun pada subjek terjadi dalam masa tanpa durasi: pada saat subjek dan objek hadir berhadap-hadapan. Visi juga bekerja dalam cara yang sama, tetapi instrumennya tidak lagi mata, melainkan tindakan-tindakan kreatif imajinasi subjek yang disinari. Dan cahaya yang menyinari objek yang dilihat bukanlah cahaya jasmani. Ia adalah cahaya abstrak kosmologi illuminasi. Visi terjadi jika tidak ada halangan antara objek dan subjek. Karena itu, segala sesuatu bergantung pada cahaya, yang dijelaskan dalam teori illuminasi mengenai emenisi cahaya.

Suhrawardi menyebut pancaran pertama cahaya, cahaya-cahaya malaikat tertinggi atau cahaya terdekat *(al-nur al-aqrab: Cahaya I)*. Ia berkontemplasi tentang cahaya segala cahaya dan karena tidak ada penghalang di antara keduanya, maka ia menerima illuminasi secara langsung dari-Nya. Melalui illuminasi ini, muncul cahaya baru *(cahaya abstrak ke II)* dimana ia menerima dua illuminasi. Pertama secara langsung dari cahaya Agung dan yang kedua cahaya pertama. Proses pancaran berlanjut dalam cara yang sama. *Cahaya abstrak* ke III menerima empat ali illuminasi, yaitu dua kali dari cahaya di atasnya (yaitu: cahaya abstrak ke II yang menerima dua illuminasi) ditambah satu cahaya dari cahaya segala cahaya dan satu cahaya lagi dari cahaya pertama. Kemudian proses pancaran berlanjut dengan cara yang sama, dan munculah cahaya abstrak ke IV menerima illuminasi delapan kali, yaitu: cahaya abstrak ke II yang menerima dua illuminasi (cahaya) di tambah cahaya abstrak ke III, yang menerima empat cahaya dan di tambah cahaya segala cahaya dan cahaya pertama. Kemudian proses pancaran berlanjut dengan cara yang sama, dan munculah cahaya abstrak ke V menerima enambelas kali illuminasi, jumlah cahaya-cahaya (dilambangkan dengan cahaya abstrak) meningkat sesuai dengan urutan 2 n-1, dengan cahaya terdekat (cahaya pertama) sebagai anggota pertama urutan ini.[17]

## Dialog Agama Sufisme

Dialog adalah percakapan antara dua tokoh atau lebih, bersoal jawab

[17] *Ibid*, hlm. 126-127

secara langsung,[18] dalam bahasa Arab disebut *mujâdalah* atau *mun"arah*, artinya perdebatan atau bertukar pikiran.[19] Menurut Maurice Borrmans istilah dialog sering digunakan sebagai sarana untuk berbagi rasa (*sharing*) atau perjumpaan (*encounter*). Ada juga yang mengartikan dialog (*hiwar*) adalah sebuah ungkapan yang nyaman dan menyejukkan. Ia menunjukkan sebuah upaya untuk mencari sebuah kesepahaman, kesepakatan, dan kesetaraan.[20] Meskipun demikian dalam tulisan ini istilah dialog tetap dipakai untuk mengungkapkan cara hidup yang tidak menutup diri, menunjukkan adanya kepedulian terhadap orang lain dan mendengarkan pendapat yang lain sebagai bagian dari proses menemukan solusi demi kemajuan bersama.

Dialog diperlukan untuk saling memahami, bertukar pikiran, dan berpendapat dalam rangka mencari sebuah kebenaran. Dialog antarumat beragama adalah pertemuan hati dan pikiran antara pelbagai macam agama. Ia merupakan komunikasi antara dua orang beragama atau lebih, dalam berbagai status dan kualitasnya. Dialog dapat berbentuk kerjasama dalam proyek-proyek kepentingan bersama.[21] Oleh karena itu, dialog adalah usaha atau kegiatan yang membutuhkan perencanaan yang hati-hati dan perhatian terhadap kepekaan penganut-penganut agama lain. Dalam dialog, setiap pasangan berdialog harus saling mendengarkan dengan penuh keterbukaan dan simpatik, berusaha memahami setepat mungkin masing-masing pihak yang berdialog. Namun, masing-masing orang tetap pada keyakinan bahwa agama yang dianutnyalah yang paling benar, dan harus berbeda secara teologis.

Para ilmuwan di dunia Timur melakukan penelitian agama bukan untuk objek studi dan diteliti semata, tetapi dipelajari untuk diterima sebagai keyakinan dan diamalkan sebagai pedoman hidup. Pemikiran terhadap agama dilakukan oleh orang Timur dalam rangka memperkokoh keyakinan dan keimanan yang dianut. Para ilmuwan tersebut antara lain;

Thaha Husein (1889-1973); yang mengatakan bahwa antara Islam dan

---

[18] Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta : Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, 1988), h. 204. Lihat; A.S. Hornby, AP. Cowie, dan A.C. Gimson (ed), *Oxford Advanced Learner's Dictionary* (London : Oxford University Press, 1987), h. 238.

[19] Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir Kamus Arab Indonesia* (Surabaya : Pustaka Progresif, 1997), h. 1435.

[20] 'Aidh al-Qarni, *Terampil Berdialog; Etika dan Strateginya,* terj. Yodi Indrayadi, Qisthi Press, Jakarta, 2006, h. 3.

[21] Burhanuddin Daya, *Agama Dialogis*, *Merenda Dialektika Idealita dan Realita Hubungan Antaragama,* LKis, Yogyakarta, 2004. h. 20-21.

Kristen terdapat substansi yang sama, sebab pada esensinya Islam bukanlah alternatif bagi Kristen melainkan pelengkapnya.[22] Abul Kalam Azad (1888-1958); yang terkenal dengan istilah *al-Din Wahid wa al-Syari'at Mukhtalifat, no difference in Din, difference only in Shara'*, agama tetap satu dan syariat berbeda-beda.[23] Fazlur Rahman (1919-1988); yang menyebutkan bahwa tema pokok Al-qur'an ada lima, yaitu Tuhan, manusia, alam semesta, wahyu dan eskatologis. Dimana kelima tema pokok ini ada dalam setiap agama, terutama agama wahyu.[24]

Demikian juga Ismail Raji al-Faruqi (1921-1986); yang cukup banyak berperan dalam trialog tiga agama besar, Yahudi, Kristen dan Islam yang pada dasarnya adalah satu rumpun yaitu Ibrahamik Religions.[25] Sayyed Husein Nasr (L.1933); yang mengatakan bahwa esensi spritualitas Islam, seperti yang terungkap dalam Al-qur'an adalah realitas prinsip tauhid (keesaan) yakni mengenal Allah Yang Satu. Akan tetapi, Allah Yang Satu itu menciptakan umat manusia dalam berbagai kecenderungan yang majemuk sehingga pengenalan akan Allah itu menubuh dalam berbagai ekspresi.[26] Frithjof Schuon ( L.1907); ahli perbandingan agama kontemporer dan salah satu pimpinan aliran filsafat perennial (metafisika tradisional keagamaan yang memperlihatkan Ilahi dalam segama sesuatu, atau yang disebut dengan istilah esoteris.[27] Dan Ahmed Hosen Deedat (1918-2006); ahli perbandingan agama kontemporer yang berupaya semakmsimal mungkin untuk mengembalikan dialog antaragama kepada pusatnya, yaitu dialog esoteris antaragama. Artinya mempertemukan semua agama pada ajaran dasar agama sebagai misi kenabian yang terungkap dalam kibat suci.

Untuk mengembalikan agama-agama ke pusatnya, perlu diajukan pendekatan alternatif yang bersifat universal dan konprehensif. Pendekatan tersebut

---

[22] Thaha Husein, *Mustaqbal al-Saqofat Fi Mesihr*, dalam Al-Majmu'at al-Kalimat li Mu'allafat al-Lubnany, Beirut, 1973, hlm. 33.

[23] Abul Kalam Azad, *The Turjuman al-Qur'an*, Vol.I, terjemahan ke dalam bahasa Inggris oleh Syed Abd al-Lathief, Hydrabad, 1981, hlm. 153-160.

[24] Fazlur Rahman, *Tema Pokok Al-Qur'an*, terj. Anas Mahyuddin, Pustaka, Bandung, 1983.

[25] Ismail Raji al-Faruqi," Islam and Christianity: Problems and Perspectives," in *The World in the Third World*, ed. James P. Cotter (Washington, DC: Corpus Books, 1968), pp. 159-81. and "Islam and Other Faiths," and *Historical Atlas of the Religions of the World* (New York: MacMillan, 1975)

[26] Sayyed Husein Nasr, Knowledge and the Sacred, terj, Suharsono, *Intelegensi dan Spiritualitas Agama-Agama,* Inisiasi Press, Jakarta, 2004

[27] Frithjof Schuon, The Transendent Unity of Religions, terj, Saafroeddi Bahar, *Mencari Titik Temu Agama-Agama*, Pustaka Firdaus, Jakarta, 1987.

berangkat dari pandangan bahwa agama sebagai realitas universal yang transenden dan telah dilakukan terhadap hal-hal yang fundamental metafisis sebagai realitas tertinggi yang melampaui semua ketentuan dan batasan sebagai sesuatu yang absolut dan tak terbatas.

Pendekatan alternatif tersebut di atas adalah pendekatan tradisional. Kata tradisional ini bukan dalam arti adat atau kebiasaan, melainkan sebagai realitas asal yang transenden, yang telah ada sejak azali dan akan selalu ada selamanya dan manifestasinya dalam sejarah berupa agama dan juga filsafat, sains, seni dan lain-lain. Paham tersebut adalah filsafat perennial.

Dengan menggunakan pandangan kaum tradisonal (perenialis), dalam menghadapi pluralitas agama tidak terhenti pada bentuk, tetapi dilanjutkan sampai pada esensi atau tidak terhenti pada fenomena, tetapi diteruskan sampai pada nomena, karena semua yang ada terdiri dari lahir dan batin, bentuk dan rupa. Keberadaan agama-agama yang majemuk ini ada satu realitas absolut yang menjadi pengikat bersama pada tingkat transenden dari semua agama.

Artinya, dengan pendekatan filsafat perenialisme, agama-agama yang dipeluk oleh manusia tidak mungkin menyebabkan timbulnya konflik sosial. Sebab seperti dijelaskan Huston Smith (1918-1995), agama pada tingkat esoteric atau *common vision* mempunyai kesatuan dan kesamaan gagasan dasar. Diamana semua agama terikat oleh persamaan suatu realitas Absolut, Universal dan Azali pada tingkat transenden.[28] Dengan pendekatan filsafat perennial, Islam memandang bahwa doktrin tantang ke-Esaan Tuhan tidak hanya menjadi milik Islam sebagai agama, melainkan lebih merupakan inti dari setiap agama. Dengan kata lain, agama-agama pada dasarnya lebih menegaskan doktrin ke-Esaan Tuhan tersebut walau dengan menggunakan bahasa dan istilah yang berbeda. Oleh karena itu, Islam menyeru seluruh umat beragama agar berpegang pada titik persamaan tersebut, yakni keyakinan terhadap Ketuhanan Yang Maha Esa. Hal ini dapat menjadi landasan teologis yang kokoh dalam membangun kerukunan umat beragama. Orang muslim dapat berdampingan dengan orang non-muslim atau sebaliknya dengan tetap memperhatikan dan menghormati rambu-rambu agamanya masing-masing. Kesamaan pandang tersebut dapat memperkokoh hubungan antara kelompok umat beragama yang ada di tengah masyarakat bangsa.

Dalam kaitan ini kita memperhatikan perintah Allah kepada Nabi

[28] Huston Smith, The Religions of Man, Sidney, New York, 1958, hlm. 18

Muhammad Saw. Agar mengajak para ahli kitab untuk menuju ke titik persamaan, yaitu menyembah Tuhan Yang Esa dan tidak mempersekutukan-Nya, seperti tersebut dalam surat Ali Imran ayat 64;

قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَقُولُوا۟ ٱشْهَدُوا۟ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴿٦٤﴾

*Katakanlah: "Hai ahli kitab, marilah (berpegang) kepada suatu kalimat (ketetapan) yang tidak ada perselisihan antara kami dan kamu, bahwa tidak kita sembah kecuali Allah dan tidak kita persekutukan dia dengan sesuatupun dan tidak (pula) sebagian kita menjadikan sebagian yang lain sebagai Tuhan selain Allah". jika mereka berpaling Maka Katakanlah kepada mereka: "Saksikanlah, bahwa kami adalah orang-orang yang berserah diri (kepada Allah)".*[29]

Ayat tersebut di atas mengesankan adanya pengikat persamaan suatu realitas absolut, universal dan azali pada tingkat transenden dari semua agama. Sejalan dengan filsafat perennial, Islam memandang bahwa doktrin tentang *al-tauhid* tidak hanya menjadi pesan milik Islam sebagai agama, melainkan lebih merupakan inti dari nilai agama wahyu Tuhan yang diturunkan kepada nabi-nabi merupakan penegasan mengenai doktrin tauhid yang menjadi inti semua agama, meskipun menggunakan bahasa dan istilah yang berbeda-beda.

Dalam Islam, ajaran untuk hidup bersama para penganut agama lain dalam suatu komunitas mendapatkan landasan teologis berupa seruan untuk mengajak seluruh umat bergama untuk sama-sama berpegang pada pokok pangkal kebenaran universal yang tunggal yaitu keyakinan terhadap Ketuhanan Yang Maha Esa atau tauhid. Keyakinan ini menjai titik temu *common platform* bagi semua agama. Al-qur'an meletakkan kreteria keselamatan bagi pemeluk agama apapun dengan tiga butir kewajiban, yaitu beriman kepada Tuhan Yang Maha Esa dan Kenabian, beriman kepada hari akhir dan beramal soleh. Mereka yang melaksanakan tiga macam kewajiban tersebut tidak perlu takut dan khawatir karena akan mendapat pahala dari Allah. Firman Allah surat al-Baqarah ayat 62;

[29] Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, Karya Toha Putra, Semarang, 1995, hlm. 86.

إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٢﴾

*Sesungguhnya orang-orang mukmin, orang-orang Yahudi, orang-orang Nasrani dan orang-orang Shabiin, siapa saja diantara mereka yang benar-benar beriman kepada Allah, hari Kemudian dan beramal saleh, mereka akan menerima pahala dari Tuhan mereka, tidak ada kekhawatiran kepada mereka, dan tidak (pula) mereka bersedih hati.*[30]

Dengan demikian kerukunan hidup umat beragama dan kesatuan mereka mendapatkan landasan teologis yang kokoh, baik secara ritual maupun secara sosial. Dengan uraian ini menjadi jelas bahwa Islam sebagai agama tidak mempunyai keberatan dan hambatan dalam menghadapi pluralitas agama, karena pluralitas itu sendiri juga telah menjadi *sunnatullah* yang harus diterima sebagai kenyataan yang tidak perlu dihindari. Islam mengajarkan bahwa kita tidak boleh memaki Tuhan yang diyakini oleh orang lain, karena hal itu merupakan penghinaan hak asasi dan akan berakibat pada perlawanan yang melampaui batas.

وَلَا تَسُبُّواْ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّواْ ٱللَّهَ عَدْوًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ ۗ كَذَٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِم مَّرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ ﴿١٠٨﴾

*Dan janganlah kamu memaki sembahan-sembahan yang mereka sembah selain Allah, karena mereka nanti akan memaki Allah dengan melampaui batas tanpa pengetahuan. Demikianlah Kami jadikan Setiap umat menganggap baik pekerjaan mereka. kemudian kepada Tuhan merekalah kembali mereka, lalu Dia memberitakan kepada mereka apa yang dahulu mereka kerjakan.* (QS. 6:108).

Salah satu contoh wacana dialog agama yang sangat bagus antara sufisme dan tradisi-tradisi dan agama-agama lain adalah dialog yang dilakukan Syihabuddin Suhrawardi (w. 1191 M), pendiri mashab illuminasi atau Isyraq. Filsafat Illuminasi Suhrawardi adalah hasil dialog spiritual atau intelektual

[30] *Ibid*., hlm. 19.

yang dilakukannya secara sungguh-sungguh dengan tradisi-tradisi dan agama-agama lain dalam kapasitasnya sebagai seorang sufi yang filsof atau sebagai seorang filsof yang sufi. Suhrawardi mengambil unsur-unsur dari berbagai sumber untuk membangun filsafat illuminasinya. Sumber-sumber itu diakuinya berasal dari satu sumber, yaitu Hermes Agathodemon (yang dalam Islam tokoh ini dianggap sebagai Nabi Idris). Hermetisme disebarkan oleh kaum Sabean, "para pengikut Nabi Idris", yang memperkenalkan ke dunia Islam tulisan-tulisan yang dianggap berasal dari Hermes.

Dalam mengkontruksi filsafat illuminatifya seperti halnya kaum peripatetik Suhrawardi juga menggunakan logika. Namun yang merupakan pandangan khas illuminasionis tentang posisi logika adalah bahwa logika dianggap subordinat kemampuan potensial jiwa sendiri untuk diberi inspirasi oleh ruh Ilahi, yang terjadi dalam suatu 'konfirmasi' dalam wujud individu, yang betul-betuk membimbing manusia melawan putusan-putusan dan penyimpangan-penyimpangan palsu. Kebijaksanaan ini pada umumnya diperoleh melalui illuminasi (Isyraq), dan sebagian dibimbing dengan memperkenalkan logika. Karena dalam pandangan ini, intuisi, ilham, dan wahyu adalah alat-alat yang diketahui sebelum investasi logis dan sebagai dasar bagi elaborasi pengetahuan selanjutnya, dan lebih jauh berperan sebagai langkah pertama dalam membangun ilmu yang benar.

Di dunia Islam pengetahuan esoterik Hermetik sampai kepada Suhrawardi. Kebijakan Illuminasi (hikmah al-Isyraq) sebagai aktualisasi otentik "filsafat perenial" umat manusia mempunyai sumber awalnya pada wahyu-wahyu Ilahi yang diterima Nabi Idris, yaitu Hermes, yang dengan demikian menjadi 'nenek moyang' filsafat. Kebijaksanaan Hermetik ini kemudian tersebar kepada generasi-generasi berikutnya melalui dua jalur; Yunani-Mesir dan Iran kuno. Cabang pertama Hermetisme, setalah berkembang di Mesir Kuno, tersebar di Yunani, yang melahirkan para bijak gnostik seperti Empedokles, Plato, dan Plotinus. Tradisi ini kemudian dipertahankan dalam Islam oleh para sufi awal termasuk Dzunnun al-Misri (w. 859 M) dan Abu Sah al-Tustari (w. 896 M). Cabang kedua Hermetisme, yang diwakili di Iran Kuno oleh para raja pendeta mistik Kayumarth, Faridun, dan Kay Kusraw, berkembang kedalam sufisme Abu Yazid al-Bistami dan al-Hallaj.[31]

Suhrawardi memandang dirinya sebagai titik temu historis antara dua

[31] AJ. Arberry, Sufisme; *An Account of the Mystics of Islam*, Unwin Paperbacks, London, 1979, hlm. 26-27

tradisi ini, yang menyatukan dan memadukan ke dalam suatu keseluruhan organik eksistensial seluruh unsur penting dari kebijaksanaan Hermetik yang dihasilkan dalam rangkaian panjang perkembangan historisnya. Kepada keseluruhan ide-ide gnostik yang terpadu itu, Suhrawardi memberikan suatu reformulasi filosofis yang khas, yang tekstruktur dari sudut simbolisme Zoroastrian tentang cahaya yang gelap. Istilah Zoroastrianisme di sini dipahami dalam pengertian ajaran "esoterik" spiritual Zoroaster yang dapat dibedakan dengan ajaran "*esoterik*"-Nya.[32]

Suhrawardi memandang dirinya sebagai penyatu kembali apa yang disebutnya *al-hikmah al-laduniyah* (kebijaksanaan Ilahi) dan *al-hikmah al-'atiqah* (kebijaksanaan kuno). Ia yakin bahwa kebijaksaan ini adalah perenial (abadi) dan universal, filsafat perenis dan universalis, yang terdapat dalam berbagai bentuk di antara orang-orang Hindu, Persia, Babilonia, Mesir Kuno dan orang-orang Yunani sampai masa Aristoteles.[33]

Kadang-kadang para sarjana modern menuduh Suhrawardi mempunyai sentimen anti Islam dan berusaha menghidupkan kembali Zoroastrianisme melawan Islam.[34] Pembela Sayyid Husain Nasr tehadap Suhrawardi perlu disimak. Pemikir sufi ini berkata:

> Adalah benar, seperti banyak diilustrasikan, bahwa Suhrawardi menggunakan simbol Zoroastrian, sebagaimana orang-orang lain seperti Jabr Ibn Hayyan menggunakan simbol Hermetik, untuk menggunkan doktrin-doktrinnya. Tetapi hal ini tidak berarti bahwa doktrinnya adalah anti Islam. Itu adalah universalitas Islam yang memperkenalkannya untuk mengintregasikan banyak unsur yang berbeda dan memungkinkan esoterisme Islam untuk memakai bahasa bentuk-bentuk terdahulu kebijaksanaan tradisional.[35]

Agama-agama lain bagi Suhrawardi bukanlah musuh yang harus dijauhi atau dilawan, tetapi adalah teman yang harus didekati untuk diajak dialog. Agama-agama lain itu tidak merusak dan menyimpangkan Islam. Tetapi sebaliknya agama-agama lain itu dapat memperkaya pemahaman tentang Islam. Di sinilah terletak universalitas Islam karena Islam sangat luas dan mencakup agama-agama lain dalam pengertian ajaran-ajaran esoteriknya. Kebijaksaan perenial dalam agama-agama lain adalah juga kebijaksanaan

---

[32] T. Izutsu, *Op.cit*., hlm. 298

[33] Lihat, Sayyid Husain Nasr, *Three Muslim Sages*, hlm. 61

[34] Baca; T. Burckhardt, *Nature sait Surmonter nature, Etudes Traditionnelles*, Januari-Pebruari 1950, hlm. 10-14

[35] Sayyid Husain Nasr, *Op.cit*., hlm. 79

perenial dalam Islam. Karena itu Islam dapat melakukan dialog yang sejati dengan agama-agama lain tanpa kehilangan identitas dirinya. Artinya, Islam mesti mengakui kebenaran yang dimiliki oleh agama lain, namun ia tidak lebur dalam kebenaran yang ada pada agama lain itu dengan merelatifkan agamanya sendiri.

Sepanjang yang dapat penulis amati, filsafat illuminatif Suhrawardi sesuai dengan prinsip kesatuan agama atau esoteris antaragama yang tertera di dalam Al-qur'an, yaitu: Prinsip *pertama*, Al-Qur'an mengajarkan bahwa agama Tuhan adalah universal, karena Tuhan telah mengutus rasul-rasul-Nya kepada seluruh umat manusia. Firman Allah:

> Dan sungguhnya kami Telah mengutus Rasul pada tiap-tiap umat (untuk menyerukan): "Sembahlah Allah (saja), dan jauhilah Thaghut itu", Maka di antara umat itu ada orang-orang yang diberi petunjuk oleh Allah dan ada pula di antaranya orang-orang yang Telah pasti kesesatan baginya[826]. Maka berjalanlah kamu dimuka bumi dan perhatikanlah bagaimana kesudahan orang-orang yang mendustakan (rasul-rasul). (Q.S. An-Nahl: 36)

Prinsip *kedua*, Al-Qur'an mengajarkan pandangan tentang kesatuan *nubuwwat* (kenabian) dan umat yang percaya kepada Tuhan. Firman Allah:

إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُونِ ﴿٩٢﴾

*Sesungguhnya (agama Tauhid) Ini adalah agama kamu semua; agama yang satu dan Aku adalah Tuhanmu, Maka sembahlah Aku.* (Q.S. Al-Anbiya': 92)

Prinsip *ketiga*, Al-Qur'an menegaskan bahwa agama yang dibawa Nabi Muhammad adalah kelanjutan langsung agama-agama sebelumnya, khususnya yang secara genealogis paling dekat ialah agama-agama Semitik-Abrahamik. Firman Allah:

> Dia Telah mensyari'atkan bagi kamu tentang agama apa yang Telah diwasiatkan-Nya kepada Nuh dan apa yang Telah kami wahyukan kepadamu dan apa yang Telah kami wasiatkan kepada Ibrahim, Musa dan Isa yaitu: Tegakkanlah agama dan janganlah kamu berpecah belah tentangnya. amat berat bagi orang-orang musyrik agama yang kamu seru mereka kepadanya. Allah menarik kepada agama itu orang yang dikehendaki-Nya dan memberi petunjuk kepada (agama)-Nya orang yang kembali (kepada-Nya). (Q.S. Asy-Syura: 13)

Prinsip *keempat*, umat Islam diperintahkan untuk menjaga hubungan yang baik dengan orang-orang beragama lain, khususnya para penganut kitab suci (Ahl al-Kitab). Firman Allah:

> Dan janganlah kamu berdebat dengan Ahli kitab, melainkan dengan cara yang paling baik, kecuali dengan orang-orang zalim di antara mereka, dan Katakanlah: "Kami Telah beriman kepada (kitab-kitab) yang diturunkan kepada kami dan yang diturunkan kepadamu; Tuhan kami dan Tuhanmu adalah satu; dan kami Hanya kepada-Nya berserah diri". (Q.S. Al-Ankabut: 46)

Prinsip *kelima*, dari prinsip di atas semua membawa akibat yang sangat logis yaitu tidak boleh ada paksaan dalam agama. Firman Allah:

وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَأٰمَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا ۚ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ ﴿٩٩﴾

*Dan Jikalau Tuhanmu menghendaki, tentulah beriman semua orang yang di muka bumi seluruhnya. Maka apakah kamu (hendak) memaksa manusia supaya mereka menjadi orang-orang yang beriman semuanya ?* (Q.S. Yunus: 99)

Dari lima prinsip di atas jelaslah bahwa secara esoteris semua agama itu sama tidak bertentangan dengan Al-qur'an, sedangkan perbedaan dalam bidang eksoteris dan manhaj, seyogianya tidak harus membawa pada pertentangan dan perselisihan.

## Penutup

Dari pembahasan dialog agama sufistik tersebut di atas maka dapat disimpulkan bahwa pemikiran Suhrawardi bukan sebuah konstruksi teologi ataupun teosofi juga bukan *sagesse orientale* (hikmah dari timur). Tetapi filsafat iluminatif merupakan filsafat mistis yang sistematis yang mengabaikan dogmatis dengan diposisi dinamis. Meskipun mengandung sophia (kebijaksanaan) dalam pengertiannya yang kaku, ia pada dasarnya adalah sebuah konstruksi filsafat yang bertujuan menyelidiki sesuatu, termasuk jawaban-jawaban atas sesuatu itu, yang diungkapkan secara radiks dan sistematis.

Bagi Suhrawardi, perjumpaan dan dialog antara Islam dengan agama-agama lain bukan sekedar untuk memahami agama-agama lain dan menciptakan kerukunan, tetapi lebih jauh untuk memperkaya, menyuburkan, dan memperdalam pengalaman keagamaan dan spiritulnya. Ia sangat terbuka dan siap menyerap

tradisi-tradisi agama-agama lain, tanpa mengingkari iman yang ia pegang teguh, tanpa kehilangan identitas asli, tanpa jatuh ke dalam sinkretisme, dan tanpa bermaksud menyinggung perasaan penganut agama-agama lain. Di sini penulis ingin mengatakan, bahwa belum pernah seorang sufi pun, sepengetahuan penulis, berpindah kepada agama lain, tetapi sebaliknya, karena keramahan dan daya tarik sufisme, tidak sedikit orang lain berpindah kepada pemelukan Islam.

Suhrawardi memang mengambil berbagai unsur dari tradisi-tradisi dan agama-agama lain untuk membangun filsafat Illuminasinya. Ini berarti bahwa ia dipengaruhi tradisi-tradisi dan agama-agama di luar Islam. Tetapi perlu dicatat bahwa Suhrawardi tidak hanya "pihak yang menerima" pengaruh dari luar Islam, tetapi juga kemudian menjadi "pihak yang memberi" pengaruh kepada tradisi-tradisi dan agama-agama diluar Islam. Dengan demikian terbuktilah bahwa perjumpaan Islam (sufisme filosofis Suhrawardi) dengan agama-agama lain, merupakan dialog agama-agamayang menjadikan Islam versi sufisme tidak hanya sebagai pihak yang memahami agama-agama lain, tetapi juga sebagai pihak yang dipahami agama-agama lain, tidak hanya sebagai pihak yang dipengaruhi agama-agama lain, tetapi juga sebagai pihak mempengaruhi agama-agama lain, tidak hanya sebagai pihak yang bersifat ramah terhadap agama-agama lain, tetapi juga sebagai pihak yang menerima keramahan agama-agama lain.

Tidak ada suatu tatanan dunia yang sukses jika tidak dilengkapi dengan etika dunia, tidak ada perdamaian antar negara-negara tanpa adanya perdamaian antar agama-agama tanpa adanya dialog antaragama yang produktif dan mencari titik temu, bukan titik pisah.

## Pustaka Acuan

Abul Kalam Azad, *The Turjuman al-Qur'an*, Vol.I, terjemahan ke dalam bahasa Inggris oleh Syed Abd al-Lathief, Hydrabad, 1981,

Abd al-Rahman al-Wakil, *Hadzihi Hiya al-Sufiyah, Matba'at al-Sunnah al-Muhammadiyah*, Kairo, 1955.

AJ. Arberry, Sufisme; *An Account of the Mystics of Islam*, Unwin Paperbacks, London, 1979.

Mahdi Aminrazavi, *Suhrawardi's Rasionalistic approach to Problem of Knaoledge,* Pakista; Islamic Research, Internasional Islamic University, 1990.

Husain Nassr, *Three Muslim Sages Caravan Books*, Delmar, New York, 1976.

Fazlur Rahman, *Tema Pokok Al-Qur'an*, terj. Anas Mahyuddin, Pustaka, Bandung, 1983.

Frithjof Schuon, The Transendent Unity of Religions, terj, Saafroeddi Bahar, *Mencari Titik Temu Agama-Agama*, Pustaka Firdaus, Jakarta, 1987.

Ismail Raji al-Faruqi," Islam and Christianity: Problems and Perspectives," in *The World in the Third World*, ed. James P. Cotter (Washington, DC: Corpus Books, 1968), pp. 159-81. and "Islam and Other Faiths," and *Historical Atlas of the Religions of the World* (New York: MacMillan, 1975)

Sayyid Husain Naser, *Filsafat Hikmah Suhrawardi*, dalam Jurnal: *Ulumul Qur'an*, Edisi, 3/VII/97.

Shihab ad-Din Yahya Suhrawardi, *Majmu'ah Mushannaf at Syaykh Isyrag*, Anjuman Syahahsyahay Falsafah Iran, Teheran, 1397 H, Jilid. II.

Syahraruzi, *Nuzhat al-Arwah wa Raudhat al-Arfah fi Tarikh al-Hukama wa al-Falasifah*, ed, S. Khursid Ahmad, Kairo, Nahda, 1976.

T. Izutsu, Ishraqiyah', *Encyclopedia of Religion*, disunting Mircea Eliade, 16 Volume, Macmillan, New York, 1987.

T. Burckhardt, *Nature sait Surmonter nature, Etudes Traditionnelles*, Januari-Pebruari 1950.

Thaha Husein, *Mustaqbal al-Saqofat Fi Mesihr*, dalam Al-Majmu'at al-Kalimat li Mu'allafat al-Lubnany, Beirut, 1973

جمعية أهل الطريقة
المعتبرة النهضية
JATMAN

# KONTEKSTUALISASI TASAWUF DALAM KEHIDUPAN MODERN

# RELEVANSI TASAWUF DENGAN KEHIDUPAN MASYARAKAT MODERN[1]

**M. Yasir Nasution**

## Pendahuluan.

Tasawuf atau termiologi modernnya *Islamic mysticism*[2], meskipun telah lahir sejak periode awal Islam, masih banyak yang salah memahaminya. Sangat popular dalam pemahaman publik bahwa Tasawuf merupakan satu model pemahaman dan penghayatan terhadap Islam yang mempertentangkan kehidupan duniawi dengan kehidupan akhirat atau mempertentangkan agama dan dunia dan memilih agama dan kehidupan akhirat, atau singkatnya membelakangkan dunia, memandang dunia ini sebagai racun yang meluluhlantakkan keimanan, kesadaran akan Tuhan, dan ketaqwaan seseorang. Seakan-akan seseorang yang memiliki kemakmuran duniawi dengan harta kekayaan, kekuasaan, keunggulan dalam bidang *science* tidak akan mungkin mengikuti amalan dan kesadaran tasawuf, apalagi menjadi sufi. Pemahaman popular ini memberi kesan bahwa para sufi atau orang yang mengikuti dan mengamalkan tradisi tasawuf adalah orang-orang yang membelakangkan dan meninggalkan dunia, hidup dengan pola serba tertinggal, miskin, bahkan kumuh dan cenderung mengisolasi diri dari kehidupan publik. Bersamaan dengan pemahaman yang keliru ini juga, tasawuf dianggap sama dengan tarekat.[3]

---

[1] Naskah singkat ini ditulis sebagai tanda syukur dan turut berbahagia atas anugerah Guru Besar Universitas Isam Negeri (UIN) Sumatera Utara kepada Dr. Muzakkir, sebagai penerus dan pengembang kajian Tasawuf di UIN Sumatera Utara.

[2] Ilmuan Barat pada umunya lebih mudah memahami istilah *Islamic Mysticism*, karena tasawuf dipandang merupakan ajaran Islam yang berkaitan dengan hal-hal yang bersifat batin, *esoterisme*, yang berbeda dengan fiqh atau syariah yang umumnya mereka fahami ajaran Islam yang menekankan aspek exoteris (bagian zhahir) ajaran Islam. Di samping istilah *Islamic* mysticism mereka juga menyebutnya dengan *Sufism* (faham sufi).

[3] Seyyed Hossein Nasr, et all, *Warisan Sufisme Persia Abad Pertengahan* (1150-1500), Yogyakarta : Pustaka Sufi, 2003, h. xx1. Tasawuf, pada dasarnya adalah upaya seseorang mendekatkan diri kepada Allah sedekat-dekatnya dengan jalan membuang segala sifat tercela dan mengisinya dengan sifat-sifat terpuji, yaitu dengan jalan melaksanakan

Pemahaman seperti ini menimbulkan kesan negatif terhadap Tasawuf. Ada yang menganggap bahwa Tasawuf adalah faham yang diselundupkan (*al-dakhilah*) ke dalam Islam untuk merusak keaslian Islam.[4] Bahkan ada anggapan bahwa orang-orang yang masuk ke dalam Tasawuf adalah mereka yang sangat individualistik, bahkan egois, karena hanya mementingkan dirinya sendiri, tidak perduli dan tidak mau tahu dengan orang lain; mereka hanya mementingkan diri sendiri. Penampilan para Sufi ketika mereka sedang berjuang mengasah ketajaman nuraninya supaya bisa dekat dengan Tuhan sedekat-dekatnya, mensucikan nurani sebersih-bersihnya, sering memang tampak aneh dari penampilan dan pola hidup manusia pada umumnya. Kondisi mereka seperti itu selalu dijadikan cap atau pola hidup dan gambaran permanen hidup mereka. Padahal semua penampilan aneh itu hanyalah suatu proses yang harus mereka lalui untuk membuang segala sifat-sifat tercela (*al-awshaf al-madzmumah*) yang melekat dalam jiwa setiap orang dan pada waktu yang sama menumbuhkan seifat-sfat terpuji (*al-awshaf al-mahmudah*) yang seharusnya tumbuh dan mekar di hati setiap orang.

Dari pemahaman yang salah dan keliru inilah tumbuh anggapan bahwa tasawuf dipandang sebagai sumber kemunduran Islam.Dengan pemahaman seperti itu pastilah disimpulkan bahwa tasawuf tidak pernah relevan dengan kebutuhan manusia dan masyarakat modern.

Tulisan singkat ini berusaha menelusuri fenomena tasawuf untuk menemukan substansinya, fungsinya dalam kehidupan umat Islam, dengan harapan akan dapat difahami relevansi dan urgensinya di dalam kehidupan manusia modern.

## Tasawuf dan Akarnya dalam Sejarah Islam.

Banyak versi pandangan yang muncul dalam rangka menelusuri arti kata Tasawuf dalam tradisi Islam. Ada yang menganggap bahwa Tasawuf berasal

---

segala aperintah Allah dan menjauhkan segala larangan-Nya. Berbeda dengan tarekat yang berasal dari kata al-thariqat, yang berarti cara atau jalan menuju Tuhan yang dilakukan secara kolektif di bawah bimbingan ketat seorang *mursyid* (*syaikh* tarekat).

[4] Tidak bisa dipungkiri bahwa aspek *mysticism* dapat ditemukan di semua agama; menguatnya tradisi tasawuf di kalangan umat Islam dianggap sebahagian orang sebagai pengaruh dari agama atau kepercayaan lain yang didatangkan untuk merusak Islam dari dalam. Anggapan semacam ini terutama muncul dari kalangan yang sangat menekankan aspek eksoteris (*lahiriyah*) Islam seperti sebahagian *fuqaha'*. Sebaliknya para sufi memandang hakekat ajaran Islam ada pada tasawuf, fuqaha' hanya memahami aspek luar, kulit (*al-qisyr*), sementara sufi memahami hakekatnya. Adalah Imam al-Ghazaly yang berusaha menggabungkan keduanya, fiqh dan tasawuf di dalam bukunya *Ihya' 'Ulum al-Din*.

dari kata *shafa*, yang berarti bersih atau suci, karena para sufi bertujuan membersihkan dan mensucikan jiwanya dari segala sifat tercela dan mengisinya dengan sifat-sifat terpuji; ada yang berpendapat bahwa kata Tasawuf berasal dari kata *shawf*, yang berarti bulu kulit binatang (woll), karena para sufi periode awal suka menggunakan pakaian murah dan kasar yang berasal dari bulu binatang (woll) sebagai manifestasi kesederhanaan. Ada pula yang mengatakan bahwa Tasawuf berasal dari kata *shuffah*, yaitu pelana kuda atau unta yang dijadikan para sahabat Nabi Muhammad Saw sebagai bantal waktu tidur, supaya mereka tidak nyenyak tidurnya untuk selalu beribadat malam hari. Kelompok sahabat yang mempunyai tradisi seperti ini disebut *ahlu shuffah*, yaitu orang-orang yang berbantal pelana kasar pada waktu tidurnya supaya selalu mudah terbangun untuk beribadat kepada Allah Swt. Tidak ada yang dapat memastikan secara akurat asal-usul kata Tasawuf itu sebenarnya; dan itu tidak menjadi masalah penting. Karena istilah pada hakikatnya hanyalah konsensus atau kesepakatan; dan telah menjadi kesepakatan dalam perjalanan sejarah Islam nama atau sebutan bagi pola pemahaman dan kesadaran keagamaan tertentu ini adalah Tasawuf dan diterjemahkan ke dalam Bahsa Inggeris dengan sebutan *Sufism* atau *Islamic Mysticism*.

Adalah lebih penting adalah memahami substansi Tasawuf dan akar substansi itu di dalam tradisi Rasulullah Saw. Sebagaimana ditulis para pengkaji Tasawuf, inti dari Tasawuf adalah keinginan, kesadaran dan usaha untuk mendekatkan diri kepada Allah sehingga betul-betul dekat dengan Allah Swt. Kedekatan dalam hal ini tentulah bukan kedekatan fisik, melainkan kedekatan jiwa, kesadaran, rasa dan keyakinan. Bahasa indah yang mereka sebut menggambarkan kedekatan sufi dengan Tuhan adalah :"*dekat tidak bersintuh, jauh tidak berjarak*", "*Bersatu dengan Tuhan*", "*Tidak ada jarak komunikasi dengan Tuhan*". Ucapan-ucapan[5] mereka semacam ini tidak akan bisa difahami dalam perspektif fisik, karena itu semua mustahil; Tuhan tidak ada hubungan dengan jarak fisik, dekat atau jauh, karena Tuhan tidak mempunyai fisik atau materi. Kedekatan yang mereka maksud adalah kedekatan sifat, kedekatan rasa, dan kesadaran.Tuhan adalah Mahasuci; yang dapat dekat dengan Tuhan adalah yang suci.Untuk bisa dekat dengan Tuhan, seseorang harus mensucikan diri, membuang dari dirinya semua sifat-sifat tidak terpuji dan mengisi dirinya dengan segala sifat terpuji. Induk dari segala sifat terpuji

[5] Ucapan-ucapan para sufi lebih merupakan Bahasa symbol atau isyarat, bukan Bahasa verbal; oleh karena itu harus selalu difahami dalam kaitannya dengan konteks pengalaman sufi itu sendiri.

itu adalah iman dan taqwa; itulah sebabnya jalan untuk mensucikan diri adalah dengan mematuhi segala petintah Allah dan menjauhi dan meninggalkan semua larangan-Nya.[6] Inilah sebenarnya substansi dari Tasawuf itu.Orang yang menempuh jalan Tasawuf disebut Sufi.

Apabila dilihat secara seksama praktek Rasulullah Saw., maka akan kelihatan bahwa substansi Tasawuf inilah sebenarnya yang dilaksanakan Rasulullah Saw., yaitu membangun kedekatan dengan Allah Swt., dengan jalan melaksanakan semua perintah-Nya dan menjauhi segala larangan-Nya[7] sehingga terbangun rasa kedekatan yang kuat dengan Allah Swt. Pada tahap kedekatan seperti ini, akan terbuka segala penghalang komunikasi dengan Allah Swt., telah terjadi *kasyaf*, antara hamba dan Tuhannya, tabir penutup telah terbuka, segala penghalang kemakbulan doa telah tersingkap.

Untuk mencapai tingkat kedekatan hubungan yang ditandai dengan *al-kasyaf*, terbuka tabir penghalang antara hamba dan Tuhannya tidak mudah. Para sufi menempuh perjalanan panjang yang penuh liku-likunya, penuh perjuangan. Karena jalannya panjang, maka mereka menyebut sufi yang sedang menempuh upaya mendekatkan diri kepada Tuhan itu sebagai *Salik*[8] (orang yang menempuh perjalanan), dan perjalanan itu sendiri mereka sebut *Suluk* (perjalanan). Karena beratnya perjalanan ini mereka menyebutnya sedang berjuang membuang segala sifat-sifat tidak terpuji dan mengisi diri dengan sifat-sifat terpuji; maka para Sufi menyebut perjalanan ini sebagai perjuangan (*mujahadah*), yaitu perjuangan melawan nafsu dan kebiasaan-kebiasaan buruk, atau lebih tepatnya mengendalikan nafsu.

Substansi Tasawuf inilah tampaknya yang merupakan inti ajaran yang dibawa Nabi Muhammad Saw., yaitu pensucian diri untuk mendekatkan diri kepada Allah Swt dengan cara melaksanakan segala perintah Allah dan menjauhi segala larangan-Nya.

Perjalanan panjang (*suluk*) yang mereka tempuh dan perjuangan (*mujahadah*) mengendalikan nafsu untuk mencapai titik kedekatan dengan Allah Swt

---

[6] Di dalam Tasawuf diajarkan dan sangat ditekankan bahwa Allah itu Mahapengasih dan Mahapenyayang; Sayang dan rahmat Allah mengalahkan marah-Nya; seorang hamba yang telah berdosa sebesar apapun, apabila telah sadar dan mengakui kesalahannya secara jujur dari hati paling dalam, menyesesali kesalahan dan dosa-dosanya, Allah akan datang "menjemputnya" kembali.

[7] Intinya adalah mengendalikan nafsu; *"Musuhmu paling besar adalah nafsu yang ada di dalam dirimu",* kata Rasulullah Saw.

[8] Al-Ghazali menulis buku bernama *Mi'raj al-Salikin*; yaitu jenjang perjalanan hamba menuju kedekatan dengan Allah Swt.

lazim mereka sebut dengan *maqamat* (tahapan-tahapan perjalanan). Tahapan-tahapan perjalanan dan perjuangan ini dimulai dari ***al-Tawbah,***[9] yaitu menyadari dan mengakui secara jujur segala dosa dan kesalahan yang pernah dilakukan, menyesali semua dosa dan kesalahan itu, dan bertekad bulat tidak akan pernah mengulanginya lagi untuk selamanya. Tahapan pertama inilah perjuangan paling berat, karena pengakuan dosa, penyesalan dan tekad untuk tidak mengulangi dosa dan kesalahan itu betul-betul jujur dari hati paling dalam, penyesalan itupun jujur dari hati paling dalam; demikian juga tekad dan komitmen berhenti dari dosa dan tidak akan pernah mengulanginya lagi. Tidak jarang calon sufi yang taubat itu menumpahkan air mata penyesalan luar biasa; pengakuan berdosa semata-mata kejujuran kepada Allah bukan kepada manusia, pejabat, atasan, atau aparat hukum. Penyesalan yang demikianlah yang mengawali perjuangan calon sufi dalam rangka membuang segala sifat-sifat tercela dari dirinya sekaligus membangun sifat-sifat terpuji.[10]

Dalam kenyataannya, perjuangan calon sufi untuk taubat belum selesai sampai disitu.Begitu pengakuan, penyesalan dan tekad bulat untuk berhenti dari dosa dan kesalahan-kesalahan, mulailah godaan, rayuan, bujukan dari luar datang mengundangnya untuk kembali kepada kebiasaan-kebiasaan melakukan dosa dan kesalahan itu. Ajakan dan undangan untuk kembali ke dosa dan kesalahan itu umumnya datang dari orang-orang dekatnya, keluarganya, teman sepergaulan yang selama ini bersama melakukan dosa dan kesalahan. Jiwanya sediri sebagai orang yang baru saja melakukan perubahan cara hidup baru akan tertarik mengikuti ajakan-ajakan tersebut; kalau ia tidak cukup kuat dan terseret oleh undangan dari luar itu, maka hancurlah segala upaya taubat itu, hancur pengakuan, penyesalan dan komitmennya.

Dorongan untuk tertarik kembali kepada dosa adalah hal yang lumrah, karena kebiasaan melakukaan dosa dan kesalahan selama ini telah menjadi bagian dari sistem kehidupannya. Oleh karena itu, setiap suasana dan aroma dosa yang biasa dilakukannya terasa dan tercium pasti jiwa dan nafsunya tergerak untuk memenuhi ajakannya. Pepatah Arab yang sering dikutip para ulama berbunyi: "*al-fatham an al-mal'uf syadid*" (Terpisah dari yang disayangi,

---

[9] Al-Thusy, Abu Nashr al-Sarraj, *al-Luma'*, Mesir: Dar al-Kutub al-Haditsah, 1960, h. 68.

[10] Ahmad Mahmud Shubhiy menegaskan, bukan kalkulasi lafadz dzikir yang efektif mendekatkan diri sufi kepada Allah, akan tetapi kesadaran batin, keyakinan akan kemahapenhasihan Allah serta keinginan yang kuat untuk menjadi orang yang dekat dengan Allah Swt. Ahmad Mahmud Shubhiy, *al-Falsafat al-Akhlaqiyah fi alFikr al-Islamiy*, Mesir: Dar al-Maarif, t.th., h. 252.

disenangi, sangat berat). Di sinilah pertama kali diuji komitmen calon sufi, apakah dia mampu bertahan dengan komitmennya untuk menjadi orang yang baik, jauh dari segala dosa dan sifat-sifat tidak terpuji. Pada saat itu pula calon sufi mengalami suasana batin yang galau, harap-harap (*raja'*) cemas (*khawf*) apakah taubatnya diterima Allah atau tidak. Perasaan galau ini disebut para pengkaji Tasawuf dengan istilah *ahwal* (suasana batin).[11]

Ketika jiwanya sudah makin stabil dan tidak berhasil terseret lagi oleh ajakan kepada kebiasaan berdosa dan melakukan kesalahan, perjuangannya meningkat, bukan lagi sekedar membuang dosa dan kesalahan, akan tetapi sudah masuk kepada ***al-zuhd*** (menekan nafsu keterfanaan terhadap dunia).Mereka membangun keyakinan bahwa cinta berlebihan terhadap dunia adalah induk segala kesalahan (*Hubb al-Dunya ra'su kulli khathi'at*).[12] Pengendalian nafsu dari dosa dan kesalahan relatif sudah berhasil, maka berikutnya adalah pengendalian nafsu untuk tidak tertarik memiliki apa yang dipunyai orang lain. Seperti halnya perjuangan meninggalkan kebiasaan berdosa dan melakukan kesalahan, maka pada tahap ini calon sufi juga mengalami godaan dari luar untuk tertarik memiliki yang dipunyai orang lain dan juga godaan dari nafsunya sendiri. Apabila dia berhasil menekan godaan itu, maka jiwanya semakin stabil untuk memiliki sifat-sifat terpuji dan semakin jauh dari sifat-sifat tercela.

Begitulah seterusnsya, pada tahap berikut, calon sufi membangun sifat ***al-wara'***[13] menjauhi *syubhat* (*gray-area*), yaitu sifat atau perbuatan yang keharamannya tidak jelas dan dalam hal-hal tertentu dapat dicari-cari alasan untuk menghalalkannya. Kalau pada tahap *al-tawbat*, calon sufi membuang dosa dan kesalahan yang jelas-jelas haramnya; pada tahap ini calon sufi membangun komitmen untuk meninggalkan sifat-sifat yang kehalalannya bersifat abu-abu. Calon sufi yang betul-betul ingin berubah menjadi orang hidup bersih semakin mudah menjalani perjuangannya, karena perjuangan paling berat pada tahap *al-tawbat* dia telah berhasil menaklukkan nafsunya. Pada tahap berikutnya, calon sufi memasuki perjuangan membangun sifat ***al-shabar***, yaitu sabar menerima segala cobaan yang ditimpakan Allah

[11] Al-Thusiy, *al-Luma'*, h. 66.

[12] Al-Thusiy, *al-Luma'*, h. 68

[13] Al-Nawawiy, *Riyadh al-Shalihin*, Semarang: Karya Toha Putra, t.th, h. 271. Tidak semua penulis Tasawuf memasukkan *al-Wara'*, sebagai maqam yang ditempuh para sufi, karena dengan *al-Zuhd*, otomatis *al-Wara'* sudah terpenuhi. Demikian juga halnya urutan *maqam-maqam* tidak selalu sama di antara para Sufi, sangat tergantung kepada pengalaman dan tingkat kemampuan menapaki jenjang (*maqam*) yang ditempuhnya. Namun, yang pasti adalah bahwa jenjang pertama mestilah *al-tawbah*.

kepadanya berupa musibah dan kesulitan-kesulitan lainnya; dia yakinkan dirinya bahwa semua yang diberikan Allah kepadanya termasuk musibah tujuannya adalah baik, ada hikmah atau rahasia Tuhan di balik semua musibah dan kesulitan itu. Ketika semua cobaan yang ditimpakan Allah kepadanya sudah dapat diterimanya dengan tabah dan sabar; tidak lagi muncul sikap kecewa, apalagi marah, dia menerima cobaan dan musibah dengan jiwa yang stabil, perjuangan calon sufi meningkat membangun sifat ***al-ridha***,[14] yaitu rela menerrima segala ketentuan Allah terhadap dirinya; bahkan senang menerima cobaan dan kesulitan yang ditimpakan Allah kepada dirinya; dia yakin *haqqul yaqin* bahwa semua itu diberikan Allah kepadanya karena Allah sayang kepadanya. Pada tahap ini, calon sufi sudah semakin dekat dengan Allah. Kebahagiaan dan ketenangan batinnya makin kuat, karena dia telah dekat dengan Allah, dia sendiri merasakan kontak dengan Allah makin jelas dalam setiap ibadatnya, shalat dan *munajat-munajat* lainnya. Keluh-kesahnya dirasakannya bersambut, harapan-harapannya terasaterpenuhi.Makin tinggi obsesinya untuk meningkatkan kualitas sifat-sifat terpuji di dalam dirinya sehingga pada waktunya tingkat kedekatan dengan Allah makin tinggi.

Setelah mantaap pada tahapan ***al-ridha***, calon sufi meningkatkan keyakinannya bahwa sesuatu yang diberikan Allah kepadanya, manis atau pahit, adalah karena sayang Allah kepadanya sebagai **hamba** Allah; dia tidak punya daya apa-apa, tidak punya nilai apa-apa, juga tidak punya milik apa-apa; semua hanya pemberian Allah kepadanya. Kesadarannya terbangun dalam sikap*: "Allahumma anta al-Qawiyyu wa nahnu al-dhu'afa' bayna yadayka", Allahumma anta al-'Azizu wa nahnu al-adzilla' ladayka", Allahumma Anta al-Ghaniyyu wa nahnu al-fuqara' ilayka"*. (*Ya Allah, Engkaulah Yang Mahakuasa, kami tidak punya daya apa-apa di hadapan-Mu; Engkaulah Yang Mahamulia, kami tidak punya nilai apa-apa di hadapan-Mu; Engkaulah Yang Mahakaya, kami semua sangat berhajat kepada pemberian-Mu*). Calon sufi berada pada tahap ***al-tawakkul***[15] (menyerah kepada kehendak Allah). Calon sufi menyadari bahwa semua berlangsung dengan kehendak dan idzin Allah dilandasi kasih sayang Allah kepada hamba-Nya.

Calon sufi sudah menemukan nikmatnya dekat dengan Allah; merasakan betapa besarnya kasih sayang Allah kepada hamba-Nya; keluhan-keluhannya mendapat respon; harapan-harapannyapun terpenuhi; sehingga calon sufi merasa kehadiran Allah dalam setiap ibadat dan munajatnya, seakan-akan

[14] Al-Thusiy, *al-Luma'*, h. 80.
[15] Al-Thusiy, *al-Luma'*, h. 78.

Allah berada di hadapan-Nya. Tahap inilah yang disebut dalam istilah tasawuf dengan ***al-mahabbah***[16] (cinta) dan juga ***al-ma'rifah*** (pengenalan).Sufi yang telah mencapai tahap ini merasakan kenikmatan luar biasa; terbuka (***kasyaf***)[17] sudah tabir (*al-sitr*) yang menghalangi komunikasi langsung antara hamba dengan Tuhannya.Tiada hidup paling nikmat dari hidup dekat dengan Allah; tiada nikmat yang paling nikmat daripada kedekatan dengan Allah Swt.

Setelah menggapai tahap ini, sufi telah memiliki jiwa yang stabil (*al-nafs al-muthma'innah*); tidak akan goyah oleh kenikmatan duniawi, kekuasaan, kekayaan, dan kenikmatan lainnya, karena dia telah mencapai yang jauh lebih tinggi, lebih berharga, lebih nikmat dari semua janji-janji kebesaran duniawi (seperti tahta, harta, wanita). Karena itu, mereka tidak ada takutnya dan cemasnya, tidak ada *wahan*[18] di dalam hatinya sedikitpun.Yang paling dia takuti adalah hubungannya dengan Allah berjarak atau menjauh.Dia berusaha sekuat dayanya merawat kedekatannya dengan Allah dengan tetap menjauhi segala sifat-sifat tercela termasuk dosa dan mempertahankan segala sifat-sifat terpuji yang telah tertanam di dalam hatinya secara sempurna.Dia lebih sayang kepada Allah daripada kepada isteri atau suaminya, anak-anaknya, kerabatnya dan sebagainya.

Para sufi yang telah mencapai tingkat kedekatan seperti ini dengan Allah adalah orang-orang yang memiliki mental baja, kesadarannya senantiasa menyatu dengan Allah. semangat hidup yang kuat, tinggi nilai kemanusiaannya, sayang dan peduli dengan semua makhluk dan ciptaan Allah. Mereka mungkin bisa sebagai pedagang kaya, pejabat suatu instansi, akademisi, teknokrat, professional dalam bidang keahlian tertentu yang tidak dilarang syariah atau memegang professi apa saja; namun semua profesi, kedudukan, kekuasaan yang diamanahkan kepadanya tidak mengurangi sedikitpun cinta dan dekatnya kepada Allah.

Secara singkat, pengalaman tasawuf adalah suatu proses pemenuhan diri (*self-fulfilment*); ilmu tasawuf berarti ilmu yang mempelajari cara pemenuhan diri; membuat manusia bermental utuh, dekat betul dengan Allah Swt.

---

[16] Al-Thusiy, *al-Luma'*, h. 86.

[17] Istilah *kasyf* adalah dalam pengeetyian populernya, namun tradisi Sufi lebih sering menyebut *musyahadah* (penyaksian), Ucapan Abu Sa'id al-Kharraz : Siapa yang telah *musyahadah* Allah dengan hatinya maka akan musnah segala yang lainnya dari kesadarannya. Al-Thusiy, *al-Luma'*, h. 100.

[18] *Wahan* adalah penyakit pengecut, takut mati, tidak berani memikul resiko karena ingin kedudukan dan kenikmatan duniawi, takut kepada manusia dan tidak takut kepada Tuhan, sebagaimana digambarkan di dalam hadist polpuler.

Anggapan bahwa tasawuf mengajak manusia menjadi membelakangi dunia, terbelakang, kumuh, miskin dan berbagai sifat negatif lainnya agaknya hanyalah merupakan kesalahfahaman. Memang, dalam pejalanan menempuh tahapan-tahapan (*maqamat*) perjuangan membangun sifat-sifat terpuji dan membuang habis sifat-sifat tercela itu, para sufipada hakikatnya adalah berperang melawan nafsunya, atau tepatnya mengendalikan nafsunya. Pada waktu itu terkadang calon sufi sengaja berpakaian kumuh, berpenampilan tidak simpatik, bahkan menjijikkan orang yang melihatnya. Sebenarnya itu adalah cara calon sufi menekan nafsunya, menjauhkan segala pujian dan keterpesonaan orang yang sangat potensial menyuburkan sifat *'ujub* (bangga dengan diri sendiri), *riya* (pamer), *sum'ah* (senang dipuji) di dalam diri manusia.[19] Setelah mencapai *al-nafs al-muthma'innah*[20] (jiwa yang stabil), kekayaan, keindahan, kecantikan, kekuasaan, dan segala macam kemegahan duniawi tidak dapat lagi mempengaruhi sifat-sifat terpuji yang telah tertanam dengan subur dan kuat di dalam hatinya dan secara otomatis tidak lagi dapat merusak kestabilan iman dan perilakunya. Karena dia telah memiliki hal yang jauh lebih indah, lebih berharga, lebih baik, lebih abadi dari semua kemegahan duniawi itu, yaitu cinta dan kasih sayang Allah yang langsung dirasakannya dan dihayatinya; dia telah sangat dekat dengan Allah Swt.

## Fenomena Kehidupan Manusia Modern

Kata modern adalah konsep yang pada dasarnya mengandung konotasi waktu yang ditandai dengan kemutakhiran dan keterkinian.[21] Dalam Bahasa Arab disebut dengan *al-mu'ashir* atau *al-mu'ashirah* (masa kini), *al-haditsah* (yang baru). Meskipun mengandung konotasi waktu, akan tetapi sarat dengan muatan kultural (kandungan budaya atau pola pikir dan cara hidup). Secara sederhana, manusia modern adalah manusia yang hidup dengan budaya atau pola pikir dan cara hidup yang difasilitasi oleh hasil perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi mutakhir. Di samping itu, kehidupan manusia modern ditandai dengan mencairnya batas-batas geografis, politis, budaya

[19] Semua sifat *'ujub, riya', sum'ah, takabbur* adalah penyakit hati yang melekat di dalam diri manusia; tempat bersemayam dosa dan pintu masuk syetan ke dalam diri manusia. Ini semuanya adalah bagian dari sifat-sifat tercela yang harus dibuang jauh-jauh oleh para sufi.

[20] Al-Qur'an al-Karim, surat*al-Fajr*, ayat 28.

[21] Adam Kuper & Jessca Kuper, *Ensiklopedia Ilmu-Ilmu Sosial*, II, Jakarta : Rajagrafindo Perkasa, 2000, h. 671.

dan komunikasi. Arus lalu lintas dan mobilitas manusia meningkat, komunikasi yang makin canggih dan cepat dan mencairnya batas-batas geografis membuat dunia ini seakan-akan menyatu sehingga hubungan antar manusia menjadi sangat mudah, singkat dan akurat. Tak terbantahkan bahwa fenomena ini mengakibatkan munculnya pola pikir dan pola hidup baru. Lalu-lintas informasi dan komunikasi yang makin mudah dan cepat ini juga mengakibatkan percampuran bahkan pergeseran nilai-nilai kehidupan di kalangan masyarakat.

Secara singkat kehidupan manusia modern ditandai dengan beberapa fenomena baru. Antara lain, adalah kuatnya keyakinan akan kemampuan manusia menyelesaikan segala persoalan kehidupannya terutama dengan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi yang sangat luar biasa; semakin kuatnya sikap individualism, semakin menguatnya kesadaran materialisme dan mengecilkan makna spiritualisme, termasuk agama, moral dan kepercayaan teologis. Aspek-aspek non-material ini dianggap sebagai asesori kehidupan yang lebih sering menjadi gangguan dan rintangan dalam kehidupan.

Manusia modern kelihatannya semakin kurang memahami dirinya; manusia telah direduksi pengertiannya kepada hal-hal yang bersifat fisik dan material; manusia lebih difahami sebagai makhuk fisik. Padahal, aspek fisik hanyalah salah satu unsur atau dimensi dari wujud manusia. Manusia pada hakikatnya adalah makhluk multi dimensional, memiliki unsur material dan unsur non-material. Bahkan unsur non-material itu tampaknya yang merupakan dimensi paling penting, paling menentukan, dan merupakan penggerak. Unsur non-material itu tampaknya merupakan entitas indepenen, bukan merupakan fungsi dari unsur material, meskipun unsur non-material itu menggunakan unsur material manusia, sebagai instrumennya. Begitu mysteriusnya unsur non-material manusia, Allah menyatakan*: "Qul, al-Ruh min amri Rabbiy, wa ma utitum min al-ilmi illa qalila".*[22] *(Katakan yan Muhammad, Ruh itu adalah urusan Tuhanku; kamu tidak akan diberi pengetahuan tentang itu kecuali sedikit)*. Itulah sebabnya, usaha manusia mengenal dirinya tidak akan pernah sempurna; manusia hanya dapat mengetahui sebahagian kecil dari hakikat kemanusiaan itu.

Hanya Allah yang Mahatahu tentang manusia, karena Dia yang mencipta dan mendesignnya. Dia yang Mahatahu apa yang baik dana pa yang tidak baik bagi manusia; apa yang membahagiakan dan menyengsarakan manusia.

Pada hakikatnya, manusia hidup dalam *kontinuum* budaya. Tidak ada

[22] Al-Qur'an al-Karim, surat al-Isra', ayat 85.

manusia yang hidup tanpa budaya. Budaya dengan seluruh perangkatnya itulah yang membentuk kesadaran, pola pikir dan cara hidup manusia. Hubungan antara manusia dan budaya adalah hubungan *al-hal wa al-mahal*, hubungan entitas dan tempat, tidak terpisahkan. Kehidupan modern telah membawa perobahan-perobahan signifikan dan terkadang radikal terhadap kebudayaan manusia.Tidak bisa dihindari bahwa perubahan-perubahan yang dibawa oleh budaya modern terhadap kehidupan mengakibatkan perobahan pada tata-nilai, kebiasaan, pola komunikasi dan segi-segi kehidupan lainnya.Fasilitas kehidupan modern, transportasi, alat komunikasi, produk-produk industri, semuanya menimbulkan perobahan drastis dalam bidang-bidang lainnya, termasuk nilai-nilai kehidupan.

Perobahan-perobahan yang dibawa oleh perangkat kehidupan modern terhadap budaya lama masyarakat, bagaimanapun, mengakibatkan banyak persoalan kemanusiaan, terutama kegamangan hidup akibat pergeseran nilai, makin tingginya tingkat kompetisi dalam kehidupan sementara kondisi peningakatan kompetensi tidak mendukung dan sebagainya. Persoalan ini akan lebih kompleks apabila selisih antara budaya lama dan kehidupan modern yang datang sangat tajam. Ada diskrepansi yang jauh, sehingga sulit mencari titik-titik pertemuannya; tidak tampak adanya afinitas yang dapat disambungkan.

Kehidupan manusia modern yang cenderung mengesampingkan Tuhan membawa persoalan serius dalam kehidupan. Keangkuhannya sebagai manusia yang merasa serba mampu dan kelancangan terhadap Tuhan potensial menimbulkan salah orientasi dalam hidup, kehilangan makna dan arti hidup (*vacuum-eksitensial*). Manusia modern itu cendrung tidak punya ruang berteduh di dalam dirinya.

Dari sisi inilah kelihatan betapa tasawuf sangat penting dan sangat relevan dengan kebutuhan masyarakat modern, terutama dalam pemberian makna kehidupan, membangun tempat berteduh di dalam dirinya. Sufi itu sifatnya sangat tersembunyi; tidak akan mendeklarasikan dirinya; tidak akan memperoleh certifikat atau pengakuan publik. Ini hanya berupakan usaha serius yang dilakukan seseorang yang mempunyai kesadaran untuk menjadi manusia bersih dekat dengan Allah. Boleh jadi, dia adalah seorang manusia petani biasa, atau pedagang kaya, pejabat publik, artis, seniman, atau ilmuan berprestasi. Sufi itu, adalah orang-orang pilihan yang tersembunyi, mungkin tenggelam di dalam gelombang komunitas masyarakat beraneka ragam. Semoga semakin banyak mereka tumbuh di tanah air tercinta ini, memanggil rahmat dan karunia Allah untuk kita semua.

## Penutup

Tasawuf adalah upaya atau cara yang ditempuh seseorang untuk mendekatkan dirinya sedekat-dekatnya dengan Allah melalui upaya pembersihan diri dari segala sifat-sifat tercela dan menegisinya dengan sifat-sifat terpuji dengan cara melaksanakan segala perintah Allah dan meninggalkana semua larangan-Nya. Tasawuf adalah upaya individual atas kesadaran diri dan dilakukan dengan kesungguhan luar biasa. Berbeda dengan tarekat yang dilakukan secara kolektif di bawah bimbingan serius*mursyid* tertentu.

Tasawuf sangat penting dalam upaya membangun kemandirian seseorang untuk mencapai *al-nafs al-muthma'innah*, dan memberi kekuatan menghadapi segala macam persoalan kehidupan. Tasawuf pada hakikatnya adalah upaya serius membangun *self-fulfilment* bagi setiap orang.

# TASAWUF FUNGSIONAL: Revitalisasi Nilai-nilai Tasawuf Dalam Kehidupan Modern

**Hasan Bakti Nasution**

## Pendahuluan

Kehadiran suatu ilmu tidak terlepas dari kondisi sosio historis yang mengitari sebuah masyarakat.[1] Hal itu sejalan dengan empat fungsi ilmu, yaitu deskriptif, pengembangan, prediksi, dan kontrol. Dengan peran deskriptifnya, ilmu akan mengungkapkan dan menggambarkan obyek sehingga bisa diketahui manusia, untuk kemudian dikembangkan bagi upaya kemashlahatan manusia. Selanjutnya ilmu akan memprediksi probobilitas yang akan terjadi berdasarkan fakta dan data yang ada, dan kemudian ilmu akan melakukan kontrol berdasarkan prediksi yang ada.[2] Sebab itu, kehadiran ilmu selalu berkait paut *(link and mach)* dengan kehidupan masyarakat. Kondisi ini selalu inheren dengan keberadaan ilmu, karena pada saat yang sama ada dua nilai yang terus diemban ilmu, yaitu keabadian dan keberlanjutan *(eternity and contuinity)*.

*Grend theory* ini relevan di dalam mengacai tasawuf sebagai suatu ilmu yang lahir dari rahim Islam yang dibesarkan oleh sejarah panjangnya. Sebab itulah, membicarakan tasawuf terkait erat dengan ajaran Islam dan sejarahnya. Dalam konteks tasawuf, sebagai topik tulisan ini, terdapat nilai-nilai abadi dan berkelanjutan yang tetap hadir dari dulu sampai hari ini, dan dalam pandangan itulah tasawuf muncul dengan *term* baru, yaitu tasawuf fungsional, sebagai sebuah model tasawuf yang nilainya dapat difungsikan dalam menghadapi persoalan kehidupan modern.

---

[1] Lihat: Thomas S. Kuhn, *Peran Paradigma dalam Revolusi Sains* (Jakarta: Rajawali Press, 1985), hlm. 105.

[2] Endang Saifuddin Ansari, *Ilmu, Filsafat, Agama* (Surabaya: PT Bina Ilmu, 1981), hlm. 60-61, dan Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu Sebuah Pengantar Populer* (Jakarta: Sinar Harapan, 1985), hlm. 237.

## Makna dan Hakekat Tasawuf

Kata tasawuf berasal dari bahasa Arab, *"shafa"* yang berarti bersih. Disebut bersih karena para sufi adalah kelompok orang-orang yang hatinya bersih, atau berusaha membersihkan diri dari segala dosa, sejalan dengan proses *takhalli*, dan *tahalli*. *Takhalli* adalah proses melepaskan diri dari segala dosa sedangkan *tahalli* mengisi diri dengan kebajikan, sehingga mampu menghapus kejahatan dan dosan. Setelah itu lanjut pada *tajalli*, ketika manusia sudah mengalami makifah kepada Allah SWT.[3]

Cara ini dilakukan sebagai upaya mendekatkan diri kepada Tuhan, sebagai suatu proses perjalanan rohani yang harus dilakukan setiap Muslim, sesuai dengan prinsip bahwa manusia berasal dari Allah dan akan kembalai kepada-Nya *(innna lil-Lahi wainna ilaay-Hi raji'un)*. Proses perjalanan rohani dilakukan melalui latihan dan tahapan tertentu, yang disebut dengan *maqam*. *Maqam* pertama sebagai start awal ialah taubat, yaitu meninggalkan segala dosa dan kesalahan yang didasarkan pada penyesalan. Para ahli tasawuf memaknai taubat secara konsepsional yaitu menyesali segala perbuatan yang jahat dan berjanji tidak akan mengulanginya. Kemudian diaplikasikan dalam bentuk mandi taubat dan shalat taubat sebelum memulai kegiatan tareqat. Konsep taubat begitu penting dalam tradisi sufi, sehingga mereka mengadakan taubat tidak hanya dari perbuatan yang dilarang ajaran agama, tetapi juga bertaubat dari melupakan Allah, yang dianggap sebagai bentuk dosa.

Setelah seorang sufi mengawali perjalanan rohani dari taubat kemudian dilanjutkan dengan statsiun berikutnya, yaitu:[4]

1. *Zuhud*, yaitu meninggalkan dunia dengan segala kesenangannya. Sikap zuhud itu begitu kuat, sehingga para sufi pada fase awal tidak membutuhkan harta dan kekayaan melebihi apa yang ia butuhkan secara primer, seperti hanya makan dan kebutuhkan pokok lainnya. Bahkan mereka cenderung bersikap pesimis terhadap dunia, karena dunia dipandang sebagai sumber dosa. Namun dalam perkembangan berikutnya, makna ini mengalami pergeseran dengan lahirnya tasawuf modern. Dalam fase ini zuhud dimaknakan

[3] M. Solihin dan Rosihan Anwar, *Kamus Tasawuf* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2002), hlm. 222-224.

[4] Jumlah maqam itu bervariasi sesuai pengalaman individual sufi (khibrah), sehingga ada yang mengatakan lima, tujuh, sembilan, lima belas, dan sebagainya. Namun semua sufi sepakat bahwa jumlah yang relatif diterima semua pihak ialah lima.Bandingkan Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme* (Jakarta: Bulan Bintang, 1983), hlm. 62-63.

sebagai ketidak adanya inginan terhadap harta orang lain dan kemampuan melepaskan dirinya dari pengaruh harta. Harta boleh banyak tapi tidak serta merta melalaikan diri dari mengingat Tuhan.

2. *Wara'*, yaitu membebaskan diri dari segala hal yang tidak jelas atau diragukan kehalalannya *(syubhat)*. Seorang sufi, misalnya, tidak akan mau memakan suatu makanan sebelum memastikan bahwa makanan tersebut benar-benar halal. Keyakinan yang kuat ini tidak terlepas dari sikap kaum sufi secara umum yang menempatkan yang syubhat pada posisi haram dan sebaliknya menempatkan yang sunat pada posisi wajib.
3. Kefaqiran, yaitu berada dalam kefaqiran sehingga tidak meminta rezeki kecuali hanya untuk dapat menjalankan kewajiban kepada Allah SWT. Jika mereka miskin, hal itu diterima dan tidak ada upaya menjadi orang kaya, karena fakir itu merupakan ciri khas seorang sufi.
4. Sabar, yaitu memiliki sikap menerima terhadap apa yang dialamai dan diwajibkan, sehingga sabar dalam menjalankan perintah Allah, sabar dalam meninggalkan larangan Allah, dan sabar dalam menerima segala derita tanpa mengharapkan pertolongan. Dalam pengertian klasik, sabar dimaknakan secara pasif, menerima tanpa ada upaya mengharapkan pertolongan. Namun sejalan dengan makna tasawuf modern, sabar bersifat aktif, yaitu menerima segala cobaan Tuhan dengan mengadakan upaya perbaikan ataua perubahan.
5. Tawakkal, yaitu menyerahkan kehidupan sepenuhnya kepada Allah SWT, tanpa ada keluh kesah atau ingin merubah. Dalam pengertian ini tawakkal juga dimaknakan secara pasif sehingga menerima saja suatu keadaan hidup tanpa ada upaya nyata untuk merubahnya.
6. Ridha atau kerelaan, yaitu menerima dengan sepenuh hati terhadap apapun yang diterima karena semuanya merupakan pemberian (qadha dan qadar) dari Allah SWT. Sikap penerimaan itu muncul tidak hanya sebagai menerima, melainkan menikmatinya dan menyenanginya walaupun merupakan bencana *(hayjanul hubb)*.[5]

Setelah stasiun itu dilewati, seorang sufi akan mengalami kondisi kejiwaan yang disebut dengan *hall*, ketika seorang sufi mengalami kesadaran individual dalam bentuk-bentuk, sebagai berikut:

[5] Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme*, hlm. 67-69. Selain tujuh maqam tersebut terdapat maqam lain, yaitu shabar, taqwa, makrifah, hlm. 62.

1. Kedekatan kepada Tuhan *(muqarabah)*. Manusia mampu dekat dengan Allah yang rohani dan suci karena sufi telah mensucikan hatinya dengan mengingat Allah, menempuh jalan kembali kepada Allah sehingga sampai pada pengetahuan yang hakiki (makrifah).[6] Hal ini sejalan juga dengan unsur rohaniah manusia yang berasal dari Tuhan. Kondisi ini memungkinkan manusia mengadakan hubungan dengan Tuhan.[7]
2. Sikap yang tenang *(muthmainnah)*. Sikap ini muncul karena sufi sudah sampai pada makrifah sebagai kemampuan menangkap seuruh rahasia alam semesta sehingga tidak galau terhadap segala yang terjadi, sejalan dengan fungsi tasawuf yang berupaya membersihkan hati dari sifat yang menyamai binataang dan melepaskan akhlaq yang fitri, menekan sifat *basyariyah* (kemanusiaan), menjauhi hawa nafsu, membersihkan tempat bagi sifat-sifat kerohaniaan, berpegang pada ilmu kebenaran, mengamalkan sesuatu yang lebih utama atas dasar keabadian, memberi nasehat kepada umat, benar-benar menepati janji kepada Allah dan mengikuti syari'at Nabi Muhammad Saw.
3. Sikap yang sederhana dan rendah hati *(tawadhu')*. Sifat ini dimiliki oleh para sufi karena mereka selalu menempatkan dirinya satu tingkat di bawah orang lain, seperti makna tawadhu' yang diajukan oleh Ali bin Abi Thalib. Namun jika menyangkut dosa, para sufi merasa selalu sebagai orang yang paling banyak berdosa. Sikap ini terwujud dengan meminta ampun dari dosa dengan sangat bersemangat, sehingga melakukannya minimal 70 kali dalam sehari semalam.
4. Rasa berteman *(al-uns)*, yaitu rasa berteman kepada seluruh makhluk Tuhan, yaitu manusia, hewan, dan tumbuhan. Sikap ini membawa konsekuensi bahwa manusia tidak memiliki musuh, tidak memiliki persaingan, apalagi mengarah dan persaingan dan pertentangan.[8] Hal ini terjadi karena hatinya sudah penuh dengan cinta sehingga tidak ada tempat untuk benci dalam hatinya sebagai penghalang menampilkan rasa berteman.
5. Syukur *(asy-syukr)*, yaitu mensyukuri segala pemberian Allah bagaimanapun kecil dan sedikitnya. Dengan adanya rasa syukur ini tidak akan rasa mendongkol atau tidak puas terhadap pemberian Allah. Ajaran syukur memang menjadi bagian keseluruhan ajaran Islam, namun sufi memaknainya lebih mendalam sehingga menjadi sikap keberagamaan yang sangat penting.

---

[6] M.S. Nasrullah, *Kunci Memahami Tasawuf* (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 289.
[7] Abudin Nata, *Akhlaq Tasawuf* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1996), hlm. 181.
[8] Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme*, hlm. 63.

Kondisi kejiwaan inilah seharusnya yang diraih setiap sufi dalam praktek kesehariannya, dan di sinilah kekuatan ilmu ini, seperti dicatat sejarah yang eksis sejak zaman Nabi Muhammad Saw, sahabat dan sampai hari ini. Ilmu ini, seperti juga ilmu-ilmu keislaman lainnya, lahir dan berkembang, didasarkan pada nash al-Qur'an dan hadits Nabi, termasuk hadits *fi'liy*, yaitu prilaku Nabi Muhammad yang mengasingkan diri di gua Hira, sebelum kenabian.

## Problematika Kehidupan Modern

Kehidupan modern yang sering disebut sejak munculnya gerakan modern di Barat yaitu sejak abad 17 sampai kini selalu menampilkan dua sisi kontroversial, di antara positif dan negatif. Nilai-nilai positifnya antara lain:

### 1. Cara berfikir manusia yang rasional

Dampak positif pertama dari globalisasi ialah cara berfikir manusia yang rasional sesuai dengan ciri manusia modern. Berfikir rasional artinya dapat diterima oleh akal sehat (*common sense*) dari setiap ungkapan, sehingga setiap pernyataan memiliki dasar pikiran yang rasional dengan argumentasi yang valid, sesuai dengan semboyan *"say anything in reason*". Sikap yang rasional ini penting dalam rangka manusia menghadapi masalah hidup dan kehidupannya sehingga muncul ungkapan klasik yang tetap relevan, yaitu "berfikir adalah pelita hati".

Al-Qur'an sarat dengan ayat yang menguraikan betapa pentingnya akal dalam kehidupan, sehingga selain kata akal *(áqal)* terdapat kata lain yanag senada seperti *faqiha, dabbara, ulul albab*, dan sebagainya.[9] Bahkan dalam sebuah hadits dijelaskan bahwa akal sangat terkait dengan agama, sehingga tidak wajib beragama jika tidak berakal *(la dina liman la áqla lahu)*.

### 2. Pengambangan ilmu yang semakin dinamis

Kelanjutan dari sikap rasional adalah pengembangan ilmu yang semakin dinamis, dan ini merupakan salah satu capaian manusia modern yang luar biasa. Ilmu tentunya hanya bisa dilahirkan dengan fungsionalisasi akal manusia, terutama ilmu-ilmu rasional. Keterkaitan ilmu dengan pengembangan ilmu ibarat hubungan api dengan cahaya. Api akan selalu melahirkan cahaya, seperti

[9] Mengenai peran akal ini lihat: Harun Nasution, *Akal dan Agama* (Jakarta: Bulan Bintang, 1985).

akal yang selalu melahirkan ilmu. Perkembangan ilmu yang begitu cepat, sehingga ada teori yang mengatakan bahwa setiap hari muncul suatu ilmu baru. Dalam kaitan ini, dengan masalah kehidupan muncul suatu ungkapan "*dengan ilmu hidup menjadi mudah, dengan agama hidup menjadi terarah*".

Sikap ini mendapat dukungan dari yata-ayat al-Qurán dan hadits Nabi. Surat al-Mujadilah yang maksudnya menjelaskan bahwa pemilik ilmu memiliki status sosial yang tinggi. Dalam suatu hadits Nabi bersabda: "Barangsiapa yang menginginkan kebahagiaan dunia ia harus menguasai ilmu, Barangsiapa yang menginginkan kebahagiaan akhirat ia harus menguasai ilmu Barangsiapa yang menginginkan kebahagiaan dunia akhirat, ia (juga) harus menguasai ilmu" (H.R. Bukhari Muslim).

### 3. Sikap hidup yang dinamis.

Dampak positif lainnya ialah sikap manusia kini yang dinamis, yang ingin maju dan terus maju. Manusia modern selalu berupaya untuk mengadakan perubahan dalam hidupnya, sehingga ia terus berubah. Ini dipandang positif karena dapat mempercepat kemajuan bangsa dan masyarakat dari ketertinggalannya, layaknya Indonesia hari ini. Sebuah bangsa akan maju jika dinamika perubahan hidup warganya sangat dinamis. Kebalikan dari sikap ini ialah fatalis *(jabbariyah)*, yang menerima saja apa yang dihadapinya tanpa ada keinginan untuk merubahnya, karena semuanya sudah ditakdirkan oleh Tuhan seperti itu.

Sikap hidup yang dinamis ini mendapat legitimasi dari berbagai ayat dan hadits, seperti surat al-Hasyr: 18, yang artinya: *"Dan hendaklah setiap diri mempersiapkan masa depannya…"*.

### 4. Persaingan yang semakin kuat

Berikutnya ialah persaingan (*competition)* yang semakin kuat, yaitu persaingan antar individu, antar masyarakat, antar bangsa bahkan antar agama. Persaingan ini merupakan konsekuensi logis dari daya dorong perjuangan hidup (*survival of the fites*) manusia. Hal ini dipandang berdampak positif jika dimaknakan secara fair, yaitu bersaing secara wajar dan sehat (*fastabiqul khairat*),[10] bukan bersaing secara tidak sehat. Bukankan kehidupan kerap diibaratkan sebagai sebuah pertandingan sehingga harus ada yang kalah dan yang menang.

[10] Lihat al-Qurán surat al-Baqarah/2: 148.

Untuk itu persaingan harus tetap dibingkai dengan semangat ukhuwah Islamiyah yang memang mendapat perhatian khusus dalam ajaran Islam. Perhatian khusus itu, antara lain, mengaitkan keimanan seseorang dengan ukhuwah (seperti Q.S. an-Nur: 62) dan mengaitkan ukhuwah dengan diterimanya ibadah seseorang, sebagaimana dijelaskan dalam hadits riwayat Bukhawi Muslim, yang artinya: "Sesungguhnya Allah tidak menerima ibadah seseorang yang memutuskan silaturrahmi dengan tidak saling tegur sapa lebuh dari tiga hari"*(Inna Allaha la Yaqbilu ámala ádbin yahjura akhahu fawqa tsatsats)*.

Sedangkan nilai-nilai negatif globalisasi sebagaimana yang diajukan para ahli sekaligus sebagai problem manusia modern ialah:

1. Menjauh dari Tuhan.

Kecenderungan modern yang jauh dari Tuhan adalah sebagai akibat dari eksisinya sebagai antitesa terhadap kehidupan agama sebagai simbol dari kehadiran Tuhan dalam hidup manusia. Hal ini telah berlangsung sejak zaman Yunani sebagai induk dari budaya Barat secara keseluruhan, dan kemudian berulang pada abad pertengahan. Sebagaimana catatan para ahli, filsafat Yunani muncul adalah sebagai sintesa mitos dengan logos. Mitos dikalahkan oleh logos, maka lahirlah filsafat Yunani.

Begitu juga pada abad pertengahan ketika akal tidak memperoleh tempat dalam agama, sehingga akal melalui para ilmuan mengadakan protes sehingga muncullah abad pencerahan *(renaisaance, afklarung)* di Eropa.[11]

2. Kegersangan spiritual.

Kelanjutan dari poin pertama ialah manusia modern mengalami kegersangan spiritual karena yang dominan dalam dirinya hanya kekuatan intelektual. Padahal, manusia utuh paling tidak harus mengembangkan tiga kekuatan dalam dirinya, yaitu kekuatan atau kecerdasan intelektual, keserdasan emosional dan kecerdasan spiritual (ESQ). Karena itu, dominasi salah satunya, yang dalam hal ini, spiritual, akan mengakibatkan ketimpangan dalam diri manusia, dan disinilah kelemahan manusia-manusia modern. Dengan semangat *food, fashion* dan *entertainment* yang dikembangkan barat dan kalangan kapitalis, materialisme seolah menjadi satu-satunya nilai yang berkembang di tengah masyarakat. Akibatnya, nilai-nilai lama seperti moral, agama dan sebagainya menjadi tersingkirkan, digantikan oleh nilai baru yang fragmatis.

[11] Harry Hamersma, *Tokoh-tokoh Filsafat Barat Modern* (Jakarta: Gramedia, 1984), hlm. 3.

Kegersangan terjadi tidak hanya dalam bidang spiritual, tetapi juga dalam bidang psikologi, sosiologi, cinta, dan lain-lain, seperti tertuang dalam ungkapan bahasa Inggris yang menyebutkan: *"High income, less peace of mind; good knowledge, less wisdom; lost of human, less humanity; high IQ, less emotions; more degrees, less commen sence; big house, small family; number of affairs, no true love; lot of friends in facebook, no best friends; costly watches, but no time; More alcohol, less water; advance medicine, poor health; and touched moon, neighbours unknown.*

3. Cara hidup yang hedonis fragmatis.

Problem ketiga manusia modern ialah cara hidup yang hedonis, hanya mementingkan kenikmatan, dan fragmatis, hanya bertindak atas dasar manfaat duniawi. Akibatnya ia semakin menjauhkan diri dari Tuhan karena disibukkan pada pemenuhan nafsu syahwati dunia dengan kenikmatan dan manfaat praktis jangka pendek di dunia, dengan mengabaikan akhirat. Hal ini tentu tidak terlepas dari cara pandang dunia yang didasarkan pada filsafat hedonisme Epicurus, dan pragmatisme William Games dan kawan-kawan.

Begitu akutnya pragmatisme, manusia hari ini cenderung melakukan apa saja asalkan mendatangkan manfaat. Dia tidak segan-segan melakukan apapun, walaupun bertentangan dengan nilai, baik nilai agama maupun kemanusiaan. Misalnya, ia akan melacurkan dirinya, dan tidak jarang ada orang yang membunuh orang lain hanya karena sesuatu manfaat (uang). Lihat pula bagaimana merebaknya pornografi dan pornoaksi sangat terkait dengan sikap pragmatis tersebut.[12] Dari berbagai kasus diperoleh data adalah karena uang, sebagai imbalan dari aksinya. Ironisnya ini dipandang sebagai bentuk seni dan profesionalisme dan tidak dianggap sebagai pelanggaran etika dan agama.

4. Persaingan yang mengarah pada pertentangan.

Akibat dari sikap ambisius ialah terjadi persaingan tidak sehat (*competition*) sehingga mengarah kepada pertentangan (*conflict*). Persaingan memang menjadi ciri khas masyarakat era global dan hal itu sah-sah saja dalam upaya profesionalisme. Namun karena tidak dibingkai dengan moral akhirnya menjurus pada pertentangan antar individu, antar kelompok masyarakat, antar nilai, antar agama, antar bangsa dan sebagainya. Pertentangan antar bangsa ini cukup

[12] H. De Vos, *Pengantar Etika* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1987), hlm. 181-188.

mengkhawatirkan yang oleh Samuel Huntington disebut dengan kles budaya *(clash of civilization)*.[13]

Persaingan begitu kuat karena manusia modern cenderung mementingkan dirinya sendiri (individualis-egois) dengan mengabaikan kelompok lain. Karena itu, dampak negatif lainnya adalah sikap individualistik dari manusia modern. Dengan sikap ini seseorang akan melakukan apa saja untuk dirinya degan mengabaikan orang lain. Berbagai cara dilakukan, seperti politik belah bambu, atau melakukan kampanye negatif *(negative compagn)* agar dia mampu mengungguli orang lain. Pendek kata ia akan menghalalkan segala cara (*helleige de midellen*) untuk mencapai ambisi dan tujuannya.

5. Mengalami ketidakseimbangan hidup sehingga cenderung kehilangan kemanusiaan.

Hal ini terjadi karen beratnya tantangan hidup lalu disikapi dengan melakukan sesuatu yang cenderung mengabaikan nilai-nilai Ketuhanan dan kemanusiaan, seperti narkoba. Tidak jarang bahwa ketidakmampuan menghadapi tantangan hidup itu berujung pada tindakan bunuh diri *(socide)*, yang faktor utamanya ialah karena ketidakmampuan menyelesaikan masalah dan tidak adanya pegangan hidup (anomi).[14] Tidak heran jika yang melakukannya termasuk anak-anak, karena tidak berhasilan memperoleh sesuatu.[15] Tentu bisa terjadi karena pegharapan yang kuat terhadap suatu benda sehingga harus diperoleh.

6. Cara berfikir yang lurus sehingga mengabaikan di luar akal.

Cara ini untuk batas tertentu bisa positif, namun jika dimaknakan secara umum bisa bermakna negatif. Cara berfikir lurus rasional tidak terlepas dari

---

[13] Pemikiran yang adalah hasil penelitian ini dibukukan oleh Samuel Huntington dan Patricia Abuedance, dalam bukunya *Megatrend 2000*. Buku ini menjadi best seller, karena temuan-temuan dalam buku ini menjadi factual adanya, seperti fonemena lahirnya pemimpin dari kalangan wanita, baik di dunia Barat maupun di dunia Islam.

[14] Anomi berasal dari kata anorm, tidak memiliki norma kehidupan karena hidup dimaknakan secara bebas tanpa batas, tidak ada norma, tidak ada Tuhan, dan sebagainya. Menurut penelitian terhadap kasus-kasus socide di Jerman, faktor inilah sebagai pemicu terjadinya bunuh diri. Dalam kasus Indonesia kasus bunuh diri terjadi karena patah hati. Hatinya sudah diserahkan sepenuhnya kepada seseorang yang kemudian menjauhinya, lalu kehilangan keseimbangan dan akhirnya bunuh diri.

[15] Seorang anak kecil nekad bunuh diri karena permintaannya membeli sepeda tidak dipenuhi orangtua karena kemiskinan.

konsep ilmu yang dikembangkan. Jelasnya, satu-satunya sumber ilmu yang diterima ialah akal sehingga melahirkan aliran rasionalisme. Padahal masih terdapat sumber ilmu lain, baik dari bersumber dari diri manusia yaitu intuisi maupun dari luarnya, yaitu wahyu. Akibat penolakan wahyu berakibat pada cara hidup yang sekuler, yang mengabaikan kaitan Tuhan dengan manusia, yang pada akhirnya berujung pada sikap yang anti Tuhan (ateis).[16] Dalam berbagai kasus menunjukkan bahwa pengembangan ilmu bisa membuat ahlinya menjadi tidak perduli apakah Tuhan ada atau tidak (agnotisis) dan bahkan tidak percaya pada adanya Tuhan sebagai pencipta. Charles Darwin, penemu teori evolusi, dengan teori "seleksi alam"nya *(natural selection)* berkesimpulan bahwa Tuhan tidak terlibat dalam proses penciptaan alam, sehingga Tuhan tidak perlu. Teori ini didukung oleh para saintis lainnya seperti Auguste Comte (1798-1857), seorang sosiolog dari Perancis. Dengan teori "hukum tiga tahap"nya *(the laws of three stages)* menyimpulkan bahwa pada perkembangan akhir pemikiran manusia (tahap positif, *etat positive)*, manusia sebagai perumus kebenaran. Akhirnya manusia menempatkan dirinya sebagai *La Grand Etre* (Wujud Yang Mutlak) yang pada tahap sebelumnya disebut Tuhan.[17]

## Revitalisasi Tasawuf

Nilai positif dan negatif modern seperti disebut di atas, muncul, salah satu faktornya ialah, karena cara pandang yang parsial tentang manusia dan Tuhan. Sikap rasional adalah bagian inheren dari manusia dan berperan sebagai kualifikasi superioritasnya, namun manusia utuh juga memiliki sikap yang mistis, yang dekat dengan Tuhan bukan menjauhi-Nya. Di sinilah peran tasawuf dengan kedekatan kepada Tuhan *(muqarabah)* bisa selalu mengawal sikap rasional menjadi plus mistis. Bahkan, sesuai dengan teori di atas, seorang manusia juga harus memiliki kesadaran sosial, yaitu keperdulian

[16] Banyak faktor yang menyebabkan manusia modern menjadi ateis. Di samping karena pendewaan terhadap ilmu yang dipandangnya mampu menyelesaikan semua masalah, juga karena faktor lain seperti terjadinya kejahatan di atas dunia seperti gempa bumi, banjir, gunung meletus, dan lain-lain, yang menurutnya terjadi karena ketidak mampuan Tuhan dalam mengendalikan ciptaan-Nya. Hal ini dapat dilihat antara lain pada karya-karya yang berkaitan dengan Filsafat Agama ketika berbicara tentang teori kejahatan (evil). Uraian tentang teori evil ini dapat dilihat pada: Titus, Smith, Nolan, *Living Issues in Philosophy*, terjemahan H.M. Rasdjidi (Jakarta: Bulan Bintang, 1985).

[17] Koento Wibisono, *Arti Perkembangan Menurut Filsafat Positif Auguste Comte* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1982), hlm. 60.

terhadap manusia lain di samping kiri dan kanannya, sejalan dengan maksud hadits Nabi Muhammad Saw yang artinya: "Manusia terbaik ialah yang paling bermanfaat bagi manusia lainnya" (H.R. Bukhari).

Sikap manusia modern yang dinamis dan optimistik juga harus diseimbangkan agar tidak terjebak pada keinginan yang berlebihan terhadap sesuatu lalu menghalalkan segala cara untuk meraihnya. Cara ini bagaimanapun dikemas secara apik akan tetap bersintuhan dengan kepentingan kelompok lain sehingga setiap saat bisa tampil sebagai bibit konflik. Di sinipun nilai-nilai tasawuf, yaitu *ridha*, menerima apa adanya, penting untuk dikembangkan. Oleh sebab itu sikap dinamis dan optimistik jangan sampai menjerumuskan manusia ke arah kehidupan yang tidak bertuhan, yang gersang dari nilai-nilai spiritual.

Sikap yang hedonistik fragmatis juga dapat diimbangi dengan memberdayakan konsep *zuhud* dan *faqir. Zuhud*, yaitu menjadikan kesenangan duniawi tidak sampai mempengaruhi pola hidup sehingga melalaikan dan melupakan Tuhan dari dalam dirinya. Kenikmatan perlu tapi tidak serta merta menghalakan segala cara *(helleige de midelen, the justify all means)*. Gaya hidup *(life stile)* modern yang serba materialistik harus digantikan dengan cara hidup yang sederhana dan tidak dipengaruhi oleh materi dan kenikmatan.

Peran penting tasawuf dalam meredam sikap hedonistik ini sejalan dengan semangat tasawuf seperti tertuang dalam definisinya, yaitu tekun beribadah, berhubungan langsung dengan Allah, menjauhkan diri dari kemewahan duniawi, bersikap zuhud terhadap yang diburu orang.[18]

Demikian juga dengan sikap yang cenderung kehilangan keseimbangan karena banyaknya cobaan hidup modern, bisa dihilangkan dengan konsep *syukur, tawakkal* dan *ridha* yang dikembangkan tasawuf. Dengan ketiga sikap ini keinginan yang berlebihan untuk meraih sesuatu akan bisa diredam, karena penerimaan terhadap sesuatu yang diyakini sudah ditetapkan oleh Tuhan. Dengan keridhaan yang berarti kesiapan meyeluruh terhadap sesuatu yang dialami akan membuat hati menjadi tenang dan tidak mengalami gejolak psikologis yang berakibat fatal tersebut. Apapun yang diterima disyukuri sehingga tidak ada kekesalan terhadap apapun yang dialami.

---

[18] Hasan Asy-Syafii dan Abu Yazid al-'Ajami, *Fi Tashawwuf al-Islami* (Cairo: Dar as-Salam, 2007), hlm. 25, dan M. Solihin dan Rosihan Anwar, *Kamus Tasawuf,* hlm. 210-211.

## Penutup

Dengan mencermati nilai-nilai tasawuf yaitu *taqarrub, muthmainnah, tawadhu', zuhud, al-uns, asy-syukr, tawakkal, ridha*, dan lain-lain yang diberdayakan dalam menghadapi kehidupan modern yang rasional, dinamis, hedonis, pragmatis dan jauh dari Tuhan, kehilangan keseimbangan, dan sebagainya, dapat ditarik kesimpulan bahwa tasawwuf fungsional dalam menghadapi tantangan kehidupan modern. Dengan pemberdayaan tersebut diharapkan manusia tidak kehilangan jati diri. Masalahnya ialah bagaimana agar nilai-nilai tasawuf itu dimaknakan secara lintas nilai dan lintas agama, sehingga setiap manusia apapun agamanya merasa membutuhkan memberdayakan nilai-nilai yang diembannya.

## Pustaka Acuan

Abudin Nata, *Akhlaq Tasawuf* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1996).

Endang Saifuddin Ansari, *Ilmu, Filsafat, Agama* (Surabaya: PT Bina Ilmu, 1981).

HAMKA (Haji Abdul Karim Amrullah), *Tasawuf Modern* (Jakarta: Bulan Bintang, 1985).

Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme* (Jakarta: Bulan Bintang, 1983).

Hasan Asy-Syafii dan Abu Yazid al-'Ajami, *Fi Tashawwuf al-Islami* (Cairo: Dar as-Salam, 2007).

Ibrahim Basuni, *Nas'ah at-Tasawuf al-Islami* (Makkah: Dar al-Ma'rifah, 1419 H).

Imam Al-Qusyairi, *Ar-Risalah al-Qusyairiyyah* (Cairo: Muhammad Ali Shubeih, 1977).

Jalaluddin Rahmat, *Reformasi Sufistik* (Bandung: Pustaka Hidayat, 1998).

Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu Sebuah Pengantar Populer* (Jakarta: Sinar Harapan, 1985).

Koento Wibisono, *Arti Perkembangan Menurut Filsafat Positifisme Auguste Comte* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1982).

M.S. Nasrullah, *Kunci Memahami Tasawuf* (Bandung: Mizan, 1996).

M. Solihin dan Rosihan Anwar, *Kamus Tasawuf* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2002).

R.A. Nicolson, *The Mystic of Islam* (London: Routledge and Kegan Paul Ltd, 1966).

Samuel Huntington dan Patricia Aburdance, *Megatrend 2000* (Bandung: Mizan, 1982).

Titus, Smith, Nolan, *Living Issues in Philosophy*, terjemahan H.M. Rasdjidi (Jakarta: Bulan Bintang, 1985).

# WAWASAN TASAWUF
# Implementasi Akhlaq al-Karimah Dalam Kehidupan Masyarakat

**Dahlia Lubis**

## Pendahuluan

Bila ditelaah kehidupan manusia, dapat dikatakan bahwa adanya kecenderungan manusia untuk kembali mencari nilai Ilahiyah merupakan bukti bahwa manusia itu pada dasarnya makhluk rohani selain sebagai makhluk jasmani. Sebagai makhluk jasmani, manusia membutuhkan hal-hal yang bersifat materi, namun sebagai makhluk rohani ia membutuhkan hal-hal yang bersifat immateri atau rohani. Sesuai dengan ajaran tasawuf yang lebih menekankan aspek rohani, maka manusia itu pada dasarnya cenderung bertasawuf. Dengan kata lain, bertasawuf merupakan suatu fitrah manusia.

Oleh karena kecenderungan manusia itu selalu ingin berbuat baik sesuai dengan nilai-nilai Ilahiyah, maka segala perbuatan yang menyimpang daripadanya merupakan penyimpangan dan melawan fitrahnya. Memang dapat dikatakan bahwa kehidupan yang berlandaskan fitrah yang telah diciptakan Allah pada diri manusia adalah kehidupan yang hakiki. Kita tahu bahwa setiap calon manusia yang akan lahir ke dunia, sewaktu berada di alam arwah, telah mengikat suatu perjanjian dengan Allah sebagaimana ditegaskan dalam Alquran surat al-A'raf/7:172:

وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ
أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ۛ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ
هَـٰذَا غَـٰفِلِينَ ﴿١٧٢﴾

*"Dan (ingatlah), ketika Tuhanmu mengeluarkan keturunan anak-anak Adam dari sulbi mereka dan Allah mengambil kesaksian terhadap jiwa mereka (seraya*

*berfirman): "Bukankah Aku ini Tuhanmu?" Mereka menjawab: "Betul (Engkau Tuhan kami), kami menjadi saksi". (Kami lakukan yang demikian itu) agar di hari kiamat kamu tidak mengatakan: "Sesungguhnya kami (bani Adam) adalah orang-orang yang lengah terhadap ini (keesaan Tuhan)".*

Berdasarkan ayat di atas, maka betapapun musyriknya seseorang misalnya, asalnya dia adalah seorang yang bertauhid karena ikrar *roh*-nya dahulu kepada Tuhannya. Kalau sekarang dia menyatakan dirinya ateis atau musyrik, itu semata-mata merupakan pengkhianatan terhadap ikrar yang pernah ia ucapkan di hadapan Tuhan. Hal ini terjadi karena pengaruh lingkungan yang membentuk pribadinya setelah dia turun ke dunia. Oleh karena itu, manusia yang bijak adalah mereka yang senantiasa mensucikan dirinya agar bisa lebih dekat kepada Yang Maha Suci, yakni Allah swt, ajaran yang menjelaskan agar manusia senantiasa dapat dekat dengan Allah adalah dikenal dengan tasawuf. Selanjutnya tasawuf tidak bermakna jika tidak dihiasi dengan implementasi akhlaq al-karimah, atau akhlak yang mulia dalam kehidupan masyarakat.

## Wawasan Tasawuf

Dalam memahami sesuatu permalasahan, diperlukan pemahaman apa yang mau dibicarakan, terutama dari segi defenisi atau ta'rif, sehingga dipahami batasan yang sedang dibahas atau yang akan diperbincangkan. Demikian pula pada pembahasan tulisan ini perlu dipahami apa sebenarnya tasawuf itu.

Menurut Mustafa Zahri, dalam bukunya *Kunci Memahami Ilmu Tasawwuf,* mengemukakan bahwa kata tasawuf berasal dari *wazan* (timbangan) *tafa'ul,* (**ÊóÝóÚøõá**) yaitu *Tasawwafa-yatasawwafu-tasawwufan* (**ÊóÕóæøóÝó-íóÊóÕóæøóÝõ-ÊóÕóæøõÝðÇ**). Dari kata ini dapat diambil contoh, *tasawwafa ar-rajulu,* maknanya seorang laki-laki telah berpindah halnya dari kehidupan biasa kepada kehidupan sufi. Jadi, menurut Mustafa Zahri, orang yang bertasawuf itu adalah orang yang mensucikan dirinya lahir batin dalam suatu pendidikan etika (budi pekerti) dengan menempuh jalan atas dasar didikan tiga tingkat yang dalam istilah ilmu tasawuf, dikenal dengan, *takhalli, tahalli* dan *tajalli*.[1]

Jika ditelaah lebih lanjut, maka dapat dikatakan bahwa pengertian tasawuf secara istilah adalah kesadaran murni yang mengarahkan jiwa secara benar kepada amal salih dan kegiatan yang sungguh-sungguh, menjauhkan diri

[1] Mustafa Zahri, *Kunci Memahami Ilmu Tasawwuf,* (Surabaya : PT.Bina Ilmu, tt), h. 45.

dari keduniaan dalam rangka pendekatan diri kepada Allah, untuk mendapatkan perasaan berhubungan erat dengan-Nya. Sufi adalah orang yang bertasawuf.

Ajaran Islam, menyerukan agar dimensi jasmani manusia untuk tunduk kepada kendali jiwa, agama dan akal sehat. Namun demikian, ketundukan ini bukanlah seperti yang digambarkan oleh para kaum sufi, melainkan dilakukan dengan beriman kepada Allah, Hari Akhir, para Rasul, serta mengamalkan syariat yang diajarkan oleh Nabi Muhammad saw, sesuai dengan kemampuan setelah mengerjakan berbagai kewajiban dan menghindari berbagai larangan yang ditentukan oleh Allah swt (dalam Alquran) dan Rasul saw (dalam al-Hadis/ as-Sunnah). Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa perilaku yang ditempuh dalam tasawuf sebagaimana yang digambarkan dalam pengertian di atas adalah perilaku yang berlebih-lebihan. Pada dasarnya perilaku yang demikian identik dengan merusak kondisi alamiah jiwa manusia. Dalam tataran praktis yang sangat ekstrim dan radikal, perilaku tasawuf, bila ditelaah secara kritis dapat menjauhkan jiwa manusia dari kehidupannya; padahal Allah swt dengan tegas menyatakan dalam Q.S.al-A'raf/7:32;

قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ ۚ قُلْ هِىَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۗ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْـَٔايَٰتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿٣٢﴾

*"Katakanlah: "Siapakah yang mengharamkan perhiasan dari Allah yang telah dikeluarkan-Nya untuk hamba-hamba-Nya dan (siapa pulakah yang mengharamkan) rezeki yang baik?" Katakanlah: "Semuanya itu (disediakan) bagi orang-orang yang beriman dalam kehidupan dunia, khusus (untuk mereka) di hari kiamat. Demikianlah Kami menjelaskan ayat-ayat itu bagi orang-orang yang mengetahui."*

Ayat di atas memberikan penegasan bahwa kehidupan dunia ini telah diberikan oleh Allah swt dengan segala fasilitas yang mengiringinya, jadi jangan mengharamkan sesuatu yang telah dihalalkannya, kecuali apa yang telah ditetapkan oleh Allah swt.

## Implementasi Akhlak al-Karimah.

Ajaran Tasawuf dalam Islam menjelaskan agar manusia selalu ingat kepada Allah swt sebagai Yang Menciptakan manusia (Khaliq), lalu berusaha

untuk senantiasa dekat sedekat-dekatnya dengan Allah swt., sebagai Tuhan Yang Maha Suci, untuk mencapai hal itu, maka manusia perlu mensucikan dirinya baik lahir maupun batin, perwujudan dari pensucian diri adalah melalui akhlak yang mulia (*akhlaq al-karimah*).[2]

Menelaah zaman modern yang semakin canggih, maka masyarakat yang hidup pada masa kinipun mengalami pelbagai perubahan mengikuti pola perkembangan yang demikian cepat. Berdasarkan perkembangan masyarakat modern sekarang ini, maka para psikolog menyebutnya sebagai gejala keterasingan, yang menyebabkan alienasi, disebabkan oleh beberapa faktor antara lain, (a) Perubahan sosial yang berlangsung sangat cepat, (b) hubungan akrab antara manusia sudah berubah menjadi hubungan yang gersang, (c) lembaga tradisonal telah berubah menjadi lembaga rasional, (d) masyarakat yang homogen sudah berubah menjadi heterogen dan (e) kestabilan sosial sudah berubah menjadi mobilitas sosial. Situasi psikis dalam sistem sosial seperti yang digambarkan itu, telah menyebabkan masyarakat modern bagaikan dipenjara dalam sebuah kurungan yang sangat ampuh menyebabkan mereka tidak mampu untuk melepaskan diri.[3] Manusia modern begitu sibuk dan bekerja keras melakukan penyesuaian diri untuk memenuhi gaya hidup modern *(trend)*. Mereka merasakan sedang berjuang memenuhi keinginannya, yang pada prinsipnya, mereka telah diperdayakan untuk memenuhi keinginan yang lain yaitu keinginan bersosial dengan orang lain. Ia sebenarnya sedang mengejar apa yang diimpikan orang lain yang menjadi keinginan sosialnya. Sebab, manusia berbeda dengan hewan atau makhluk Allah lainnya, manusia membutuhkan sosialisasi eksistensi dirinya agar diakui dalam kehidupan masyarakat.

Dengan kata lain mereka telah kehilangan kesadaran diri dan bukan menjadi diri sendiri. Dapat dikatakan bahwa manusia modern mengalami beberapa gangguan kejiwaan yaitu *pertama:* perasaan cemas. Perasaan cemas yang diderita manusia modern, berasal dari hilangnya makna hidup *(the*

---

[2] Kata akhlak berasal dari bahasa Arab *khuluqun* (**ÎáÜÞ**) yang jamaknya *akhlaq* (**ÇÎáÇÞ**) yang berarti budi pekerti, perangai, tingkah laku atau tabiat. Kata akhlak mengandung segi-segi kesesuaian dengan *khalqun* (**ÎáÞ**) yang artinya kejadian dan erat pula hubungannya dengan *khaliqun* (**ÎÇáÜÞ**) yang artinya pencipta, serta *makhluqun* (**ãÎáæÞ**) artinya yang dicipta. Lihat; A.W.Munawwir, *Kamu Al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap,* edisi kedua, (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), h. 364. Lihat juga, Hamzah Ya'kub, *Etika Islam*, (Bandung: CV. Diponegoro, 1985), h. 11. Lihat juga, Humaidi Tata Pangarsa DN, *Pengantar Kuliah Akhlak,* (Surabaya : Bina Ilmu, 1984), h. 13.

[3] Achmad Mobarok, *Jiwa Dalam Al-Qur'an: Solusi Krisis Keruhanian Manusia Modern,* (Jakarta: Paramadina, 2000) h. 3-8.

*meaning of life)*. *Kedua* kesepian. Gangguan kesepian berasal dari hubungan antara manusia (interpersonal) di kalangan masyarakat modern yang tidak lagi tulus dan akrab. Kegersangan hubungan antara manusia ini disebabkan karena semua manusia modern seperti menggunakan topeng-topeng sosial untuk menutupi wajah keperibadian mereka yang sebenarnya, yaitu tidak menampikan jati-dirinya secara benar. *Ketiga,* Kebosanan. Karena merasakan kehidupan tidak bermakna dan hubungan antara sesama manusia itu gersang serta terasa hambar, menyebabkan masyarakat modern mengalami penyakit kejiwaan berupa kebosanan hidup. Ketika berada di pentas kepalsuan, masyarakat modern seolah-olah memperoleh kepuasan, namun itu hanya sementara, setelah ia kembali ke rumahnya keadaan menjadi sepi dan cemas. Perasaan yang berkepanjangan ini menjadikan dirinya mengalami kebosanan, bosan terhadap kepura-puraan dan bosan kepada kepalsuan, namun ia tetap tidak mengetahui apa yang harus dilakukan.

*Keempat,* perilaku menyimpang atau sumbang, dalam keadaan jiwa yang kosong dan rapuh, menjadikan seseorang tidak lagi mampu berpikir jauh. Kecenderungan untuk memuaskan diri kepada hal-hal yang rendah moralnya sangat kuat, karena dengan perbuatan demikian ini sedikit menghilangkan kebosanan. Manusia dalam peringkat gangguan kejiwaan ini, mudah sekali diajak atau dipengaruhi untuk melakukan perbuatan-perbuatan yang menyimpang dari norma moral.

*Kelima,* Psikosomatik; Psikosomatik merupakan penyakit gabungan fisik dan mental. Dalam situasi ini, apa yang sakit sebenarnya adalah jiwa manusia tetapi menjelma dalam bentuk fisikal. Mereka yang mengalami, selalunya mengeluh merasa kurang sehat dan tidak nyaman, detak jantungnya berdebar, merasa lemah dan tidak mampu memfokuskan perhatian (konsentrasi). Keadaan ini biasanya wujud dalam bentuk sindrom, trauma, stress, kebergantungan kepada ubat penenang dan sebagainya.

Solusi dari itu semua, sebagai jalan penyelesaian, tasawwuf adalah alternatif pilihan yang tepat untuk menyeimbangkan kembali keperluan manusia. Tasawwuf sebenarnya mampu menjadi jalan penyelesaian bagi krisis jiwa yang dihadapi oleh manusia modern. Nilai relevansi yang dimiliki dalam hakikat Tasawwuf mampu menangani masalah jiwa masyarakat modern. Ini karena Tasawwuf dapat memberi keseimbangan baru, ketenangan batin, dalam masa yang sama menekankan aspek syari'ah dalam doktrin dan akhlaq al-karimah yang diimplementasikan kehidupannya. Secara prakteknya, maka perwujudannya pembentukan tingkah laku melalui pendekatan *tasawwuf akhlaki* yang menekankan aktivitas membimbing manusia ke arah tingkah

laku yang mulia (*akhlaq al-karimah*), seperti memperbanyak ibadah sunnah, pembacaan wirid, zikir, sedekah dan sebagainya. Dalam masa yang sama ia juga mampu memuaskan dahaga intelektual melalui pendekatan *Tasawwuf falsafi*, yaitu Tasawwuf yang menekankan pada pemikiran rasional dan intuitif.

Dalam tinjauan tasawwuf, tiga elemen yang menjadi dorongan dan motivasi untuk manusia melakukan perbuatan-perbuatan dalam kehidupanya, yaitu: *fitrah,*[4] *syahwah,*[5] dan *hawa*.[6] Apa yang menjadi persoalan, ialah bagaimanakah caranya menjadikan potensi fitrah tersebut dapat memperdengarkan suara kebenaran dengan baik sehingga manusia tidak lagi terjerumus dalam lembah kemaksiatan. Bagaimana pula mengontrol syahwah yang sebenarnya positif itu agar dapat bertahan pada sikap yang moderat dan tidak melampaui batas serta mengikis habis dorongan hawa yang cenderung pada hal-hal negatif. Persoalan inilah yang menjadi fokus ilmu tasawwuf dan logika yang digunakan, apabila manusia dapat membersihkan kecenderungan negatif yang terdapat dalam diri, dampaknya akan lahirlah manusia mempunyai tingkahlaku yang memperlihatkan perbuatan baik. Sehingga pada satu tahap ia mampu menunjukkan sifat-sifat ketuhanan dalam dirinya, inilah yang disebut *Insan Kamil***.**[7]

Pada esensinya ajaran agama Islam mengandung dua pokok ketentuan, yaitu ketentuan yang menggariskan tentang hubungan manusia dengan Khaliq, dan hubungan manusia dengan manusia. Hubungan manusia dengan

---

[4] *Fitrah :* Dalam bahasa Arab, *Fitrah* berarti belahan, kejadian dan penciptaan. Jika dikaitkan dengan manusia, maka yang dimaksudkan dengan *fitrah* ialah kejadian asal atau pembawaanya sejak lahir serta keadaan semula jadi. Lihat, M.Solihin dan Rosihon Anwar, *Kamus Tasawuf,* (Bandung: PT.Remaja Rosdakarya, 2002), h. 51.

[5] *Syahwah*: dalam bahasa Arab Syahwah bermaksud 'menyukai atau menyenangi'. Jika dihubungkan dengan naluri manusia, maka Syahwah bermaksud keinginan atau kerinduan *Nafs* terhadap apa yang dikehendakinya. Dalam Alquran dapat dilihat syahwah atau objek yang selalu diingini oleh manusia berupa wanita, anak-anak, harta yang banyak, haiwan ternakan, kuda pilihan dan sawah ladang (Q.S Ali Imran/3 :14). Dalam mengamati Alquran, ada diungkapkan bahwa dalam diri manusia terkandung keinginan-keinginan untuk melakukan perkara atau perbuatan yang memberi kepuasan seksual, kepuasaan dalam memiliki, kenyamanan dan harga diri. Ini semua menjadi pendorong dan penggerak manusia untuk melakukan sesuatu. Achmad Mobarok, *Jiwa Dalam Al-Qur'an: Solusi Krisis Keruhanian Manusia Modern,* (Jakarta: Paramadina, 2000) h. 150-153.

[6] *Hawa***:** Dalam bahasa Arab, *Hawa* bermaksud kecenderungan manusia kepada *syahwat*, yaitu membawa pengertian yang negatif. Ada dijelaskan di dalam Alquran, bahwa mereka yang menurut kemauan *hawa*nya ketika hidup akan terjerumus ke dalam kesulitan besar, maka di akhirat kelak ia akan di azab di neraka. Achmad Mobarok, *Jiwa Dalam Al-Qur'an: Solusi Krisis Keruhanian Manusia Modern,* (Jakarta: Paramadina, 2000) h. 150-153.

[7] Kajian yang mendalam tentang Insan Kamil dapat dilihat pada, Yusnaril Ali, *Manusia Citra Ilahi,* (Jakarta: Paramadina, 1997).

Tuhan melahirkan aktivitas ibadah, sedangkan hubungan manusia dengan manusia melahirkan pranata sosial yang selalu dapat direlevansikan dengan situasi dan kondisi. Kedua hubungan tersebut tidak dapat dipisahkan, karena keduanya merupakan totalitas ajaran Islam yang harus dilaksanakan.

Pada mulanya tasawwuf bercirikan untuk mengupayakan agar manusia memiliki moral atau akhlak yang sempurna. Pada periode ini para sufi telah melihat bahwa manusia adalah makhluk jasmani dan rohani yang karenanya wujud kepribadiannya bukanlah kualitas-kualitas yang bersifat material belaka, tetapi justru bersifat kualitas-kualitas rohaniyah-spiritual yang hidup dan dinamis.[8]

Bila menelaah tokoh, maka Haris al-Muhasibi (w.243 H) adalah salah seorang sufi yang popular dalam pembahasan tasawwuf akhlaki melalui konvergensi antara syariat dan hakikat. Dari penyebutan namanya, dapat diketahui bahwa ia adalah orang yang gemar melakukan kaji diri dan sekaligus *self management* tentang perilakunya. Selain itu, dia juga adalah seorang yang handal dalam hal analisis kehidupan rohaniah sebagaimana ia uraikan dalam bukunya *ar-Ri'ayah li Huquq al-Insan,* sebuah buku yang kemudian banyak dikutip dan dikomentari oleh al-Ghazali dalam karya besarnya tentang akhlak, *al-Munqiz min ad-Dhalal* dan *Ihya' Ulum ad-Din.* Al-Muhasibi menegaskan bahwa segala sesuatu mempunyai substansi, substansi manusia adalah akal budi yang disertai akhlak dan substansi akal budi adalah kesabaran.[9]

Sufi lain yang banyak menaruh minat terhadap akhlak dan kejiwaan pada masa itu adalah as-Sirri as-Saqafi (w.257 H) dengan pendapatnya yang popular bahwa kekuatan yang paling tangguh ialah kemampuan mengendalikan diri. Seseorang yang tidak mampu mengendalikan dirinya, niscaya ia tidak akan sanggup mengendalikan orang lain.[10] Al-Kharraj (w.277 H) barangkali adalah orang yang pertama menulis konsep dasar tentang sifat-sifat yang tepuji yang kemudian menjadi rujukan bagi sufi-sufi berikutnya. Secara rinci ia menulis jenjang-jenjanng keikhlasan, kesabaran, rasa malu, kerendahan hati, zuhud dan sifat-sifat terpuji lainnya yang khas sufisme. Pada masa yang hampir sama, tampil pula tokoh lain, misalnya Sahl at-Tusturi (w.293 H) dengan ajarannya yang rinci tentang ikhlas serta hal-hal yang merusak amal

[8] Perhatikan Q.S.Shad ayat 72; Q.S.Mukminun ayat 13-14; dan Q.Sal-Hjr ayat 29.

[9] Abu al-Wafa' al-Ghanimi at-Taftazani, *Madkhal ila at-Tasawuf,* (Kairo : Daras-Saqafah, 1983), h.102.

[10] Abd. Wahab asy-Sya'rani, *at-Thabaqat al-Kubra,* (Kairo : TP, 1943), h. 25-26.

perbuatan.[11] Demikianlah seterusnya sampai tampilnya al-Ghazali sebagai tokoh besar yang mampu membakukan masalah-masalah akhlak Islam yang dianalisis secara sufistik.

Dalam sejarah kebudayaan Islam, upaya pemaduan antara kebudayaan Islam dan ke-Tuhanan melahirkan suatu sistem ibadah, yang oleh sebahagian manusia merasa tidak puas hanya dengan berpegang dengan syariat, akan tetapi mencoba meleburkan diri pada yang hakikat secara langsung yaitu dengan sistem *zuhud*.[12] *Zuhud* bukan berarti semata-mata tidak memiliki harta dan tidak suka kepada nikmat duniawi, tetapi *zuhud* sebenarnya adalah kondisi mental yang tidak terpengaruh oleh harta dan kesenangan duniawi dalam mengabdikan diri kepada Allah.[13] Kemudian pola kehidupan *zuhud* ini disistematiskan lagi menjadi apa yang disebut dengan istilah *tharekat*, yang mengandung makna jalan yaitu jalan yang ditempuh oleh seorang *'abid* dengan upaya sedekat mungkin dengan Tuhan, atau seperti pengertian yang berkembang di kalangan sufi yaitu jalan atau petunjuk dalam melaksanakan suatu ibadah sesuai dengan ajaran Rasulullah saw dan yang dicontohkan oleh para sahabatnya, *tabi'in, tabi'- tabi'in* dan terus turun temurun sampai kepada guru-guru ulama-ulama secara bersambung dan berantai hingga masa kini[14]

Jika menelaah tokoh pada masa klasik, yang masih relevan berkenaan dengan akhlak adalah al-Farabi, beliau mengemukakan dalam kitabnya yang berjudul *Tahshilu as-Sa'adah*, bahwa ada empat jenis sifat-sifat utama yang dapat memberikan kebahagiaan bagi bangsa-bangsa dan setiap warga negara, baik di dunia maupun di akhirat, yaitu; keutamaan teoritis, keutamaan pemikiran, keutamaan akhlak, dan keutamaan amaliah. Bagi al-Farabi yang dimaksudkannya dengan keutamaan teoritis adalah jenis-jenis ilmu pengetahuan, yakni "prinsip-prinsip ilmu pengetahuan" yang diperoleh orang sejak semula tanpa dirasai, tanpa diketahui, caranya dan asalnya. Juga yang diperoleh dengan renungan

---

[11] A.E.Affifi, *at-Tasawuf as-Saurah ar-Ruhiyah,* (Kairo : TP, 1962), h.87; juga lihat Ibn Taimiyah, *at-T asawuf wa al-Fuqaha,* (Kairo:Al-Manar, 1348 H), h. 3-4.

[12] Dilihat dari maksudnya, *zuhud*, terbagi tiga tingkatan. *Pertama,* (terendah), menjauhkan dunia ini agar terhindar dari hukuman di ahirat. *Kedua,* menjauhi dunia dengan menimbang imbalan di akhirat. *Ketiga,* (tertinggi) mengucilkan dunia bukan karena takut atau karena berharap, tetapi karena cinta kepada Allah belaka. Orang yang berada tingkat tertinggi ini akan memandang segala sesuatu, kecuali Allah, tidak mempunyai arti apa-apa. Lihat, M.Solihin dan Rosihon Anwar, *Kamus Tasawuf,* (Bandung: PT.Remaja Rosdakarya, 2002), h. 271.

[13] Harun Nasution, *Ensiklopedi Islam Indonesia* (Jakarta: Djambatan, 1992), h. 1339

[14] Imran Abu Bakar, *Di Sekitar Masalah Tarekat,* (Kudus : Menara Kudus, 1980). h. 11.

kontemplatif, penelitian, dan juga dari mengajar dan belajar.[15] Yang terakhir ini adalah ilmu mantik lalu ilmu pembahasan tentang "prinsip-prinsip yang ada" (*al-mabadi' al-maujudat*). Sedangkan yang dimaksud dengan keutamaan pemikiran adalah yang memungkinkan orang mengetahui apa yang paling bermanfaat dalam tujuan yang utama, dan karena itu juga disebut "keutamaan pemikiran budaya" (*fadha'il fikriyah madaniyyah*). Keutamaan ini lebih mirip kepada kemampuan membuat aturan-aturan (*nawamis*), dan juga tidak dapat dipisahkan dari keutamaan teoritis.

Keutamaan akhlak bertujuan mencari kebaikan, dan karenanya ia berfungsi di bawah keutamaan pemikiran yang merupakan syarat baginya. Dua jenis keutamaan tersebut ada di antaranya terjadi dengan tabiatnya dan ada pula yang terjadi dengan kehendak atau upaya. Kehendak merupakan penyempurnaan apa yang telah ada pada tabiat atau watak manusia. Adapun keutamaan amaliah dan kerja keterampilan itu dapat diperoleh dengan dua cara: pernyataan-pernyataan yang memuaskan dan yang merangsang. Cara lain adalah pemaksaan.[16] Semua keutamaan yang empat itu hanya dapat diperoleh pada orang yang pada wataknya ada kesediaan untuk itu, yakni orang-orang yang mempunyai watak yang luar biasa kuatnya. Sedangkan cara untuk memperoleh sifat-sifat keutamaan tersebut adalah dengan upaya manusia untuk mengawasi dirinya dan memperhatikan adanya kekurangan dalam diri, sehingga ia berusaha memperbaiki dengan sifat-sifat yang sempurna. Dan seorang baru dipandang sempurna, jika ia telah memperoleh keutamaan yang di tengah-tengah.

Cara memperoleh keutamaan itu menurut al-Farabi ada dua. Pertama mengajar (*ta'lim*) dan melatih (*ta'dib*). Mengajar ialah menciptakan keutamaan-keutamaan teoritis pada bangsa-bangsa dan kota-kota. Sedangkan melatih adalah cara menciptakan keutamaan akhlak dengan ketrampilan kerja pada bangsa-bangsa itu. Mengajar cukup dengan lisan saja, sedangkan melatih dilakukan dengan cara lisan dan perbuatan.[17]

## Penutup

Pada dasarnya tujuan akhir manusia adalah mengikat lingkaran rohaninya dengan Allah swt sebagai hubungan yang selamanya benar. Apabila orang

[15] *Ibid.*, hlm. 25-35, Al-Fakhuri, Hana, dan Khalil al-Jar, *Tarikh al-Falsafah Al-'Arabyyah,* Beirut: Daru'l Ma'arif, 1958, h. 138

[16] *Ibid.*

[17] *Ibid.*

hanya merasa bahwa akalnya satu-satunya yang menjadi imam dan pemberi petunjuk, dia jauh dari pembicaraan kegiatan kehidupan rohani, merasa bangga karena sudah merasa memiliki kemewahan dunia, maka orang tersebut, dapat dianalogikan setingkat binatang. Oleh karena itu dibutuhkan suatu kehidupan rohani untuk mendekatkan seseorang kepada Allah swt, yang hal ini banyak diatur dalam kehidupan tasawuf. Kehidupan yang hanya bersandar kepada kebendaan adalah kehidupan yang semu, sedangkan kehidupan yang belandaskan rohani dan fitri adalah kehidupan yang hakiki.

Kehidupan rohani, seperti disebutkan di atas, merupakan fitrah manusia yang dibawa sejak lahir sebagaimana yang diajarkan oleh kaum sufi (pengamal tasawuf). Salah satu bukti bahwa Allah swt menciptakan kehidupan fitri dan alami, Dia telah mengirimkan tanda-tanda-Nya yang dibawa oleh para Rasul, Nabi dan Rohaniawan. Para rohaniawan ini selalu berusaha mensucikan dirinya dari noda-noda rohani dan menghiasi dirinya dengan sifat dan akhlak yang mulia (*akhlaq al-karimah*). Mereka juga mengajak manusia agar selalu mengikuti ajaran Tuhan sebagaimana yang mereka tunjukkan. Oleh karena asal manusia adalah *fitrah*, bersih, tidak mempunyai noda dan dosa, maka kegiatan sebagian manusia untuk melakukan usaha pensucian diri adalah juga merupakan naluri manusia. Dan ajakan mereka terhadap umar agar mereka selalu berada di jalan Tuhan dan mengajak mereka yang tersesat jalan karena pengaruh lingkungan untuk kembali kepada jalan yang benar merupakan usaha untuk mengembalikan manusia kepada asal kejadiannya. Seandainya manusia itu pada tabiatnya adalah jahat, maka usaha para rohaniawan itu secara alami melawan tabiat asli manusia. Hal ini tidak logis bagi Allah swt dalam mengirim para Nabi dan Rasul. Usaha pensucian diri untuk kembali kepada asal kejadiannya ini banyak dilaksanakan dan dianjurkan oleh kaum Suci. Dengan demikian menjadi penting wawasan tasawuf, untuk mengimplementasikan akhlak al-karimah dalam kehidupan masyarakat, sehingga akan terwujud masyarakat yang harmonis, damai dan tentram.

## Pustaka Acuan

A.E.Affifi, *at-Tasawuf as-Saurah ar-Ruhiyah,* Kairo : TP, 1962.

Abu al-Wafa' al-Ghanimi at-Taftazani, *Madkhal ila at-Tasawuf,* Kairo : Daras-Saqafah, 1983.

Abd. Wahab asy-Sya'rani, *at-Thabaqat al-Kubra,* Kairo : TP, 1943.

Achmad Mobarok, *Jiwa Dalam Al-Qur'an: Solusi Krisis Keruhanian Manusia Modern,* Jakarta: Paramadina, 2000.

Al-Fakhuri, Hana, dan Khalil al-Jar, *Tarikh al-Falsafah Al-'Arabyyah,* Beirut: Dar al- Ma'arif, 1958

A.W.Munawwir, *Kamu Al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap,* edisi kedua, Surabaya : Pustaka Progressif, 1997.

Harun Nasution, *Ensiklopedi Islam Indonesia,* Jakarta : Djambatan, 1992.

Ibn Taimiyah, *at-T asawuf wa al-Fuqaha,* Kairo: Al-Manar, 1348 H.

Imran Abu Bakar, *Di Sekitar Masalah Tarekat,* Kudus : Menara Kudus, 1980.

Mustafa Zahri, *Kunci Memahami Ilmu Tasawwuf,* Surabaya : PT.Bina Ilmu, tt

M.Solihin dan Rosihon Anwar, *Kamus Tasawuf,* Bandung: PT.Remaja Rosdakarya, 2002.

Yusnaril Ali, *Manusia Citra Ilahi,* Jakarta: Paramadina, 1997.

# TASAWUF APLIKATIF
# Untuk Kesembuhan Penyakit Pikiran dan Jiwa

**M. Iqbal Irham**

## Pendahuluan

Pada pertengahan September 2015, penulis dihubungi oleh seseorang via handphone yang mengaku "utusan" dari Dinas Sosial DKI Jakarta. Menurutnya ia mendapatkan no hp saya dari seorang dokter yang juga dosen di sebuah PT. Ia kemudian bertanya pada saya tentang aktifitas keseharian yang dilakukan selama ini serta aktifitas lain yang berhubungan dengan terapi mental dan spiritual. Setelah mendapatkan jawaban yang "cukup" meyakinkan dirinya, beliau kemudian meminta penulis untuk meluangkan waktu hadir ke kantor untuk presentasi berbagai metode terapi yang diterapkan. Pada waktu yang telah disepakati, dan tentu saja telah "ditakdirkan"-Nya, pertemuan itu pun terjadi. Penulis hadir di Dinas Sosial DKI Jakarta untuk melakukan silaturahmi sekaligus memaparkan beberapa hal terkait aktifitas yang berkaitan dengan terapi mental dan spiritual. Silaturahmi yang langsung dihadiri kepala dinas dan beberapa pejabat terkait lainnya ini, meskipun dalam suasana formal, namun benar-benar penuh kekeluargaan. Dan yang lebih penting lagi, pertemuan ini tampaknya memberikan tambahan keyakinan pada mereka untuk meminta penulis hadir sebagai pembicara dalam acara lokakarya yang waktunya akan ditentukan kemudian.

Lokakarya ini menekankan pada beberapa aspek penting terkait dengan pinsip-prinsip perlindungan penyandang disabilitas yaitu kemanusiaan, keadilan, kesetaraan, pengayoman, kepentingan terbaik bagi penyandang disabilitas, dan non diskriminasi. Selama ini pemerintah DKI Jakarta telah melakukan penanganan penyandang disabilitas mental melalui sistem panti dan non panti. Melalui panti, pemerintah DKI Jakarta memiliki 3 Panti Sosial Bina Laras yang memiliki daya tampung sebanyak 1700 WBS (Warga Binaan Sosial), dan sudah dihuni oleh 2355 WBS pada tahun 2015. Sedangkan melalui sistem non panti, pemerintah DKI Jakarta memiliki *day care* di beberapa

wilayah DKI Jakarta yang telah melayani 97 WBS. 75% WBS adalah bukan penduduk DKI Jakarta dengan kategori berat dan 90% tidak memiliki alamat yang jelas dan tidak dikembalikan ke keluarga.

Melalui lokakarya ini diharapkan pemerintah DKI Jakarta memperoleh masukan terhadap rehabilitasi terpadu bagi psikotik di Propinsi DKI Jakarta dan menghasilkan konsep metode pelayanan rehabilitasi yang optimal, efektif, dan terintegrasi bagi penyandang disabilitas mental di DKI Jakarta. Konsep yang dihasilkan dari beberapa disiplin ilmu ini selanjutnya akan didiskusikan oleh para ahli dari berbagai disiplin ilmu (psikiatri, farmakologi, psikologi, pekerjaan sosial, dan kelompok pendudukung lainnya yakni tokoh agama, hipnoterapis, terapi spiritual) yang telah terlibat sejak awal dalam lokakarya ini, diformulasikan, dan diujikan secara empiris kepada para penyandang disabilitas mental / psikotik alam sebuah wahana embrio laboratorium scientist. Pada akhirnya diharapkan masukan ini akan menghasilkan capita selecta dari berbagai disiplin ilmu yang mengkristal menjadi sebuah kurikulum yang komprehensif dalam penanganan disabiltas psikotik.[1]

Beberapa hari pasca pertemuan, penulis kemudian diminta agar berkenan untuk menjadi pembicara dalam Lokakarya "Penanganan Masalah Kesejahteraan Sosial Orang Dengan Masalah Kejiwaan (ODMK) dan Orang Dengan Gangguan Jiwa (ODGJ) Terintegrasi", pada tanggal 15 Oktober dan Diskusi Working Group (WG) yang dilaksanakan pada tanggal 16 Oktober 2015. Tentu saja penulis menyambut gembira dan memberikan apresiasi atas kegiatan yang sangat bagus ini, bukan saja karena undangannya yang langsung ditandatangani oleh Gubernur DKI Jakarta, atau karena kegiatan ini melibatkan banyak pihak, seperti dokter, psikiater, farmakolog, pekerja sosial maupun kelompok pendukung lainnya. Namun lebih dari itu, penulis memiliki harapan besar bahwa agama, yakni ajaran-ajaran agama (khususnya inti ajaran tasawuf) dapat dijadikan sebagai dasar dari pengambilan keputusan untuk penanganan masalah di atas. Hal ini tentu merupakan sebuah kemajuan jika ditinjau dari sistem pengobatan dan penyembuhan secara umum yang berkembang selama ini, yakni cenderung "meminggirkan" ajaran agama, seolah-olah agama tidak memiliki formula yang baik untuk kesembuhan dalam berbagai penyakit kejiwaan.

Karena itu, dalam tulisan ini penulis akan mencoba memaparkan metode yang dapat dijadikan sebagai pegangan, sekaligus dengan teknik aplikasinya, yang diambil dari ajaran *esoteris* Islam yakni tasawuf yang bersifat aplikatif.

---

[1] *Term of Refference* (TOR) Lokakarya_final.pdf. (Dinas Sosial DKI Jakarta, 2015), 2.

Makalah ini terlebih dahulu akan memberikan penjelasan secara ringkas tentang tasawuf sebagai terapi, tiga unsur (*anasir*) diri manusia dan sumber masalah penyakit pada diri seseorang, sehingga akan diketahui bagaimana metode penanganannya secara efektif.

## Tasawuf sebagai Terapi

Tasawuf merupakan sisi batin (*esoteris*) dari ajaran Islam, sementara sisi lahirnya (*eksoteris*) adalah syari'ah, yang mengandung hukum-hukum keagamaan formal, mengenai apa yang harus dilakukan oleh seseorang (*wâjibât*), serta apa yang seharusnya tidak boleh dilakukan (*nâhiyât*). Tasawuf, menurut Nasr, tidak bisa dipraktekkan tanpa *sharîah*. Mempraktikkannya tanpa *sharîah*, bagaikan menanam pohon di angkasa. Hubungan integral dan dinamis inilah yang membedakan mistisisme Islam (tasawuf) dengan mistisisme luar Islam. Dengan menjalankan *sharîah*, *tharîqah* bisa ditelusuri, dan *h*??? *aqîqah* bisa dicapai.[2] Tasawuf justru memperjelas, mencerahkan jalan menuju *al-ih?sân*,[3] yang merupakan puncak dari prestasi amaliah dan komunikasi antara seorang hamba dan Tuhannya, yang selanjutnya mengambil bentuk rasa dekat (*qurb*) dengan Tuhan. Hubungan kedekatan tersebut dipahami sebagai pengalaman spiritual *dhawqîyah* manusia dengan Tuhan, yang kemudian melahirkan kesadaran spiritual bahwa segala sesuatu adalah kepunyaan-Nya dan segala sesuatu

[2] Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Life and Thought* (London: Allen and Unwin Ltd., 1981), 193.

[3] Dalam hal ini, *ihsân* mempunyai dua keadaan. Pertama, kondisi yang tertinggi yakni pada saat seseorang sedang didominasi oleh *mushâhadah al-H?aq* (menyaksikan Allah) dengan mata batinnya, sehingga seolah-olah ia melihatNya melalui kedua matanya. Hal ini merupakan makna hadis *ka-annaka tarâhu* (seakan-akan kamu melihatNya). Kedua, kesadaran tinggi seseorang atas eksistensi Allah yang senantiasa melihat setiap perbuatan yang dilakukannya. Kesadaran ini disebut juga dengan *murâqabah* (kesadaran diri yang selalu berhadapan dengan Allah dalam keadaan diawasi-Nya, memandang Allah dengan mata hatinya, sekaligus menyadari bahwa Allah juga selalu memandang kepadanya dengan penuh perhatian). Inilah yang dimaksud dengan *matan* hadis *fainnahû yarâka* (sesungguhnya Dia melihat kamu). Kedua hal inilah yang melahirkan *ma'rifah* kepada Allah. Lihat, Abû Bakar Muh?ammad al-Kalâbadhî, *al-Ta'arruf li Madhhab Ahl al-Tas?awwuf* (Kairo: al-Kullîyah al-Azharîyah, 1969), 58-61 dan 128. Sedangkan *ma'rifah*, hanya dapat dicapai dengan *qalb* yang bersih, sedangkan perangkat sensorik manusia lainnya terbatas sifatnya sehingga tidak akan mampu menangkap *nûr* Ilahi. Al-Ghazâlî mengibaratkan Tuhan bagaikan surya dengan kekuatan cahaya yang terang benderang, sementara alat panca indera manusia laksana kelelawar yang tidak mampu melihat cahaya matahari. Menurutnya, *qalb* itu laksana cermin (*mir'ah*), semakin sering dibersihkan akan semakin kuat kemampuannya memperoleh *ma'rifah*. Al-Ghazâlî, *Ih?yâ' 'Ulûm al-Dîn*, Jilid I (Kairo: Maktabat al-Nas?r, 1998), 256.

yang ada di dunia ini tidak ada artinya di hadapan Yang Absolut dan Tak Terbatas. Selain mengisi sisi batiniah dari syari'ah, tasawuf juga memberikan makna tentang bagaimana hidup ber-Tuhan dengan baik dan benar. Dalam konteks ini, tasawuf memberikan penegasan bahwa hidup tanpa memiliki hubungan yang harmonis dengan Tuhan, adalah hidup yang kosong dan hampa.

Manusia yang telah membuang sisi batin pada dirinya serta tidak memiliki hubungan yang harmonis dan selaras dengan Tuhan, merupakan manusia yang hidup tanpa aturan-aturan dan norma-norma kebaikan. Aturan dan norma ini mereka anggap sebagai pengekangan kebebasan dalam berekpresi. Dalam kondisi seperti ini, manusia tidak lagi mengindahkan nilai halal dan haram, melainkan mengutamakan sesuatu yang enak serta menyenangkan. Paham *hedonisme* bahwa yang baik itu adalah sesuatu yang enak dan menyenangkan tanpa harus terikat dengan aturan dan norma yang ada, telah menjadi motto keseharian kehidupan mereka.

Namun demikian, ketika aturan tidak lagi dipatuhi, saat norma tak lagi diindahkan, maka manusia telah kehilangan arah, kehilangan pedoman dan tanpa pegangan. Ia kemudian banyak mengalami kegalauan dan kesemrawutan hidup, sehingga hidup seakan-akan sendiri, sepi ditengah keramaian dan mengalami keterasingan (*alienasi*) di tengah-tengah masyarakatnya sendiri. Manusia seperti ini adalah manusia kosong *(the holloow man)*, manusia hampa, yang telah mencampakkan sisi-sisi kemanusiaan dari diri dan kehidupannya. Ia telah melupakan eksistensi dirinya sebagai seorang hamba (*'abd*) dihadapan Tuhan, sehingga akhirnya terjerat dan terperangkap dalam kehampaan.[4] Akibatnya, hidup tidak lagi memiliki makna yang berarti dan manusia tidak lagi mampu menjawab berbagai tantangan dan persoalan.

Untuk mereka yang mengalami kegalauan, keterasingan serta kehampaan hidup seperti ini, tasawuf menjanjikan penyelamatan bagi manusia dan kemanusiaan. Tasawuf memberikan obat penawar ruhani dan memberikan daya tahan dalam menghadapi cobaan hidup. Dalam wacana kontemporer seringkali dijelaskan bahwa tasawuf merupakan obat dalam mengatasi krisis kerohanian manusia modern yang telah terlepas dari pusat dirinya, sehingga ia tidak mengenal lagi siapa dirinya, arti dan tujuan dari kehidupan di dunia ini. Ketidakjelasan atas makna dan tujuan hidup ini, memang sangat tidak mengenakkan dan membuat penderitaan batin. Mata air tasawuf yang menyejukkan ini memberikan penyegaran dan penyelamatan pada manusia-manusia yang

[4] Hanna Djumhana Bustaman, *Integrasi Psikologi Dengan Islam* (Jakarta: 1997), xx.

terasing itu (*alienasi*). Tasawuf akan membawa pada pencerahan hidup sehingga, seperti kalimat dalam sebuah iklan, "bikin hidup jadi lebih hidup".

## Anasir Diri Manusia

Dalam tinjauan Psikologi Islam, manusia itu terdiri tiga unsur besar, yakni fisik, ruh (*qalbu*), dan jiwa. Dalam terminologi Islam, ketiga unsur tersebut lebih dikenal dengan term al-jasad, al-rûh, dan al-nafs.[5] Jasad merupakan aspek biologis atau fisik manusia, ruh merupakan aspek psikologis atau psikis manusia, sedangkan nafs merupakan aspek psikofisik manusia yang merupakan sinergi antara jasad dan ruh.[6] Karena itu manusia adalah makhluk Tuhan yang paling sempurna, yang merupakan makhluk tiga dimensi yakni: fisik material (jasmani), psiko-sosial (*nafsani*) dan mental spiritual (ruhani). Dari dimensi jasmani, manusia memiliki kecerdasan intelektual melalui hasil berfikir analitis terhadap informasi yang diterima panca indera. Dari dimensi *nafsani*, kita memiliki kecerdasan emosional, hasil dari interaksi dengan diri sendiri, dengan alam sekitar, dan alam gaib. Kita memiliki rasa simpati, empati dan antipati. Dari dimensi ruhani, kita memiliki kecerdasan spiritual, hasil dari berpikir dan berinteraksi secara holistik, utuh dan menyeluruh dengan seluruh kehidupan (jasmani, nafsani dan ruhani).

Jasad bersifat duniawi dan memiliki natur yang buruk karena ia merupakan penjara bagi ruh. Ia senantiasa 'mengusik' ketenangan ruh dalam beribadah, dan tidak pernah mampu mencapai makrifat kepada Allah (ma'rifatullah). Pada aspek jism ini, sebenarnya proses penciptaan manusia (kecuali Adam) memiliki kesamaan dengan hewan dan tumbuhan, sebab keseluruhannya termasuk bagian dari alam fisikal yakni terdiri dari tanah, udara, api dan air. Keempat unsur ini merupakan materi yang abiotik (tidak hidup). Ia hanya akan hidup jika diberi energi kehidupan yang bersifat fisik (thaqah al-jismiyyah). Energi kehidupan ini lazimnya disebut dengan nyawa. Ibn Miskawaih menyebutnya al-hayah (daya hidup), sedangkan al-Ghazali menyebutnya dengan al-ruh al-jasmaniyyah (ruh material). Ruh material ini adalah ruh yang terdapat

[5] Lihat Muhammad Baqir, "An Approach to the Understanding of Religious Experinces", dalam *Kanz Philosophia*, *A Journal for Philosophy*, *Mysticism and Religious Studies* (Vol. 1, No. 1, August-November 2011), 31.

[6] Abdul Mujib, *Kepribadian dalam Psikologi Islam* (Jakarta: PT Raja-Grafindo Persada, 2007), 56. Jim Morris, dalam Symposium Ibn 'Arabî dengan tema "*Know Yourself*", di Worcester College Oxford, Mei 2006, membedakan antara jiwa (*soul*) dengan ruh (*spirit*, *self*). Lihat dalam *http://www.beshara.org/reading/ workingtogether.html.* (Di unduh 26 Februari 2015).

dalam jasad manusia, yaitu zat yang sangat halus yang bersumber dari ruangan jantung, menjadi pusat semua urat (pembuluh darah), mampu membuat manusia menjadi hidup, bergerak dan merasakan berbagai rasa. Ruh material ini laksana lampu yang memberikan penerangan pada setiap sisi organ manusia yang disebut nyawa (nafs).[7] Substansi jasad pada dasarnya adalah mati. Kehidupannya lebih bersifat 'aradh (*accident*) karena ia berdampingan dengan nafs. Maknanya, jasad memiliki kehidupan karena nafs dan nafs-lah yang menjadikannya hidup, bergerak, dan memberi daya serta tanda.[8]

*Nafs* yakni nyawa atau daya hidup, jika ia keluar maka jadilah "nafas". Daya hidup ini merupakan vitalitas fisik manusia yang sangat tergantung pada konstitusi fisik, seperti susunan syaraf, fungsi kelenjar, alat pencernaan, susunan syaraf sentral, urat, darah, daging, tulang, sumsum, kulit, rambut dan sebagainya. Ia sudah ada sejak adanya sel-sel seks pria (sperma) dan wanita (ovum). Sperma dan ovum ini hidup dan kehidupannya mampu menjalin hubungan sehingga terjadilah benih manusia (embrio). Meskipun bersifat gaib namun natur nafs tidak asli. Ia sudah terikat dengan badaniah, karena itu ia memiliki kecenderungan pada kehidupan yang rendah, duniawi dan kejelekan. *Nafs* memiliki batas waktu yang disebut ajal. Apabila telah habis, tanpa sebab apapun, ia pasti akan mengalami kematian (al-mawt). Kematian ini disebabkan oleh dua hal. Pertama, al-mawt al-thabi'i, yakni kematian alami yakni usia yang sudah menua. Jasad telah berfungsi sepanjang zaman sehingga fungsi itu melemah, alat-alat inderanya berkurang fungsinya, bahkan sebagian fungsi organ tidak bergerak. Kedua, al-mawt al-ardhi, yaitu kematian yang disebabkan oleh masuknya sesuatu yang merusak tubuh, seperti penyakit, dibunuh atau bunuh diri.[9]

Emosi yang merupakan salah satu daya jiwa, merupakan suatu reaksi kompleks yang mengait satu tingkat tinggi kegiatan dan perubahan-perubahan secara mendalam serta dibarengi dengan perasaan (*feeling*) yang kuat disertai keadaan afektif. Perasaan merupakan pengalaman disadari yang diaktifkan baik oleh perangsang eksternal maupun oleh bermacam-macam keadaan jasmani. Emosi kadang-kadang dibangkitkan oleh motivasi, sehingga antara emosi dan motivasi terjadi hubungan interaktif.[10] Daya emosi itu ada yang

---

[7] Qomarul Hadi, *Membangun Manusia Seutuhnya: Sebuah Tinjauan Antropologis* (Bandung: Al-Ma'arif, 1981), 135.

[8] Khayr al-Din al-Zarkali (ed.), Ikhwan al-Shafa, *Rasa'il Ikhwan al-Shafa wa Khalan al-Wafa* (Beirut: Dar Shadir, 1957), Jilid III, 39-40 dan jilid IV, 343.

[9] Khayr al-Din al-Zarkali (ed.), Ikhwan al-Shafa, *Rasa'il Ikhwan al-Shafa*, Juz III, 295.

[10] P. James Chaplin, terj. Kartini Kartono *Kamus Lengkap Psikologi* (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1989), 163.

positif dan ada pula yang negatif. Daya-daya ini dapat teraktualisasi melalui rasa intelektual, rasa inderawi, rasa etika, rasa sosial, rasa ekonomi, rasa religius dan berbagai rasa yang lainnya.

Anasir ketiga dalam diri adalah ruh. Secara umum, kata ruh berarti unsur yang dengannya dapat terjadi kehidupan, pergerakan, usaha mencari sesuatu yang baik dan bermanfaat serta menghindar dari keburukan dan bahaya. Muhammad Ismail Ibrahim dalam Mu'jam menjelaskan bahwa ruh adalah unsur yang menjadikan nafs dapat hidup. Artinya ia merupakan kelengkapan makhluk yang berjiwa. Sementara bagi Ibn Manzhur dalam Lisan al-'Arab, ruh adalah sesuatu yang memungkinkan hidupnya nafs. Senada dengan kedua pendapat ini, Abu Su'ud di dalam tafsirnya juga berpendapat bahwa ruh adalah pengatur tubuh dan pangkal kehidupan manusia.[11] Ruh lebih spesifik dari nafs, sebab ruh naturnya asli, sementara nafs telah memiliki kecenderungan pada materi, duniawi dan kejelekan. Ruh merupakan sinar vertikal, artinya sinar (nur) Tuhan yang telah diberikan kepada diri manusia secara langsung.[12]

Ruh, dari sudut perbandingannya dengan nafs, bersifat lebih spesifik, sebab ia memiliki natur asli, sementara nafs telah memiliki kecenderungan pada materi, duniawi dan kejelekan. Ruh adalah substansi yang memiliki natur sendiri. Ia berasal dari alam perintah (*'alam al-amr*) yang mempunyai sifat yang berbeda dengan jasad dan nafs. Hal ini karena, menurut Ibn Sina, ia datang dari Allah, meskipun ia tidak sama dengan zatNya. Ruh merupakan sesuatu yang halus (*lathifah*) yang bersifat ruhani. Ia dapat berfikir, mengingat, mengetahui, merasa dan sebagainya. Ia juga merupakan penggerak bagi keberadaan jasad.[13] Menurut Ibn Qayyim al-Jawzîyah, kata ruh dalam Alquran disebutkan untuk substansinya sendiri yakni tidak terikat oleh badan. Ruh bersifat cahaya (*al-nûrîyah*), ruhani (*al-rûhanîyah*) dan bersifat ketuhanan (*al-lahûtîyah*).[14] Ruh merupakan sinar vertikal, artinya sinar (*nûr*) Tuhan yang telah diberikan kepada diri manusia secara langsung.[15]

---

[11] M. Quraisy Shihab dkk., *Ensiklopedia Al-Qur'an: Kajian Kosakata* (Jakarta. Lentera Hati. September 2007), 839.

[12] Titus Burckhardt, *An Introductionto Sufi Doctrine*, terj. Azyumardi Azra, *Mengenal Ajaran Kaum Sufi* (Jakarta: Pustaka Jaya, 1984), 32.

[13] Ma'an Zidadat dkk., *al-Mawsû'at al-Falsafîyah al-'Arabîyah* (Arab: Inma' al-'Arabî, 1986), 465-466.

[14] Ibn Qayyim, *Kitâb al-Rûh*, penahkik Sayyid Jamili, cet. IV (Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1986), 213.

[15] Titus Burckhardt, *An Introduction to Sufi Doctrine,* 32.

## Sumber Masalah: Sifat Buruk Jiwa yang Tidak Terkendali

Jiwa memiliki dua sifat sekaligus sehingga bersifat ambigu. Ia tidak murni cahaya, bukan pula murni kegelapan, namun substansi antara cahaya dan kegelapan. Jiwa tidak hidup juga tidak mati, tidak cerdas juga tidak bodoh, sadar juga tidak sadar. Setiap jiwa menunjukkan gabungan antara berbagai kualitas yang unik tersebut dan memberikan kemungkinan yang unik untuk mendaki menuju kesempurnaan dimana semua sifat Tuhan diwujudkan dalam ukuran selengkap mungkin, atau menurun ke dalam keserbaragaman dan kegelapan, yang kemudian menjadi musnah dan melampaui keadaan di bawah derajat manusia. Dalam Alqurân dinyatakan bahwa manusia yang derajatnya rendah adalah seperti hewan bahkan lebih sesat. Mereka seperti binatang, bahkan mereka lebih sesat. Mereka adalah orang-orang yang lalai (Qs. al-A'râf, [7] 179).

Jiwa, dalam pandangan ulama sufi adalah sumber akhlak tercela. Ia berbeda dengan ruh yang senantiasa bersih dan suci serta merupakan sumber akhlak yang mulia dan terpuji. Hal ini karena pada diri manusia tidak hanya ada jiwa insani (*al-nafs al-nathiqah atau al-nafs al-insaniyah*), tetapi juga terdapat jiwa nabati dan hewani sehingga menjadi pusat tempat tertumpuknya sifat-sifat buruk yang tercela. Sifat-sifat tercela, yang menjadi penyebab berbagai penyakit, dalam diri manusia itu bersumber dari nafs.[16]

1. *Hawa* (hasrat, keinginan) yang melekat pada nafs. Nafs senang mengumbar berbagai hasrat dan kemauannya. Ia menempatkannya di dalam dada, dan memperturutkan segenap keinginannya, bahkan tanpa batas.
2. *Nifaq* (kemunafikan). Dalam sebagian besar keadaan lahiriahnya, kondisi nafs tidak sesuai dengan keadaan batiniahnya. Kehadiran dan ketidakhadiran manusia tidak sama di hadapannya. Dihadapan manusia, nafs memuji dan menunjukkan ketulusannya. Namun dalam ketidakhadiran seseorang, yang terjadi justru sebaliknya.
3. *Riya*' dan bersikap sombong seperti membanggakan kelimpahan harta, kedudukan dan pangkat, memperlihatkan kehebatan, dan merasa tidak bergantung kepada siapapun. Dalam istilah psikiatri inilah yang disebut 'waham kebesaran'. Nafs buruk ini ibarat wanita tua dengan penampilan menor, dan berwarna-warni. Bagi anak-anak ia tampak indah, namun bagi orang dewasa, ia justru terlihat sangat memuakkan.

[16] Syaikh Syihabuddin 'Umar Suhrawardi, *A Dervish Texbook from the 'Awarif al-Ma'arif*, 133-136.

4. Mengklaim posisi ketuhanan (berkuasa), bersikap keras kepala dan mau menang sendiri. Ia menginginkan agar orang lain memujinya, mematuhi seluruh ajakan dan perintahnya, mencintainya di atas segala segala sesuatu, menunjukkan ketakutan kepadanya dan mengharap belas kasihnya.
5. Serakah. Keinginan akan kemewahan dan mengumpulkan segala hal, muncul karena keserakahan atau ketakutan akan kemiskinan di masa mendatang. Sifat ini menimbulkan sifat cemburu, iri hati, kikir dan dengki pada apa yang dimiliki orang lain.
6. Tamak dan meminta lebih banyak. Nafs selalu dipenuhi dengan keinginan dan tidak mampu membatasi dirinya sendiri. Ia tidak akan pernah merasa cukup dengan kebutuhan perutnya. Ini seperti rayap yang merasa tidak cukup puas dengan cahaya lampu. Dengan tanpa memahami bahaya panasnya, ia tidak memperhatikan peringatan dan menceburkan dirinya ke dalam api sehingga terbakar.
7. Sembrono dan tergesa-gesa. Nafs tidak pernah diam dari segala keinginan. Ketika pikiran tentang hasrat dan hawa nafsu menggelora, ia menjadi tidak sabaran dan segera bertindak dan bergerak. Akibatnya muncullah kesembronoan dan ketergesa-gesaan. Orang-orang bijak mengibaratkannya dengan sebuah bola yang di taruh di sebuah padang yang datar dan rata. Bola tersebut pasti senantiasa bergerak.
8. Cepat bosan dan jenuh. Nafs seringkali merasa cepat jenuh dan bosan pada segala sesuatu, sehingga apa yang diperolehnya, tidak membuat ia bahagia kecuali hanya kesenangan sesaat. Setelah itu, ia kembali pada keadaan semula, terombang-ambing dalam kegelisahan. Apabila ia meraih keberhasilan, maka ini juga akan mendatangkan kebencian dirinya pada orang lain.
9. Lalai (*ghaflah*). Jika nafs bergegas untuk memenuhi hasrat dan keinginannya, maka ia pun akan bermalas-malasan dalam menunaikan ibadah dan beramal kebajikan.

Inilah sifat-sifat tercela pada nafs untuk diketahui dan dihindari. Pada sisi lain, banyak permasalahan yang menimpa seseorang dalam aktifitas kesehariannya. Dan ternyata hampir 98% masalah yang dihadapi seseorang, bersumber pada dua hal. Pertama, dari perhatian murni yang diracuni oleh kenangan masa lalu berupa rasa sesal, rasa bersalah, rasa menyayangkan yang sudah terlanjur, trauma, dan luka batin. Hal ini menunjukkan adanya pikiran yang terbawa kepada masa lalu yang buruk. Alqurân menyebutnya *huzn*. Kedua, muncul

dan berasal dari khayalan masa depan yang sesungguhnya belum tentu terjadi seperti ketakutan, kekhawatiran, pesimis, optimis, cemas, gelisah, panik, antisipasi, dan harapan. Alquran menyebutnya *khauf.* (Qs.al-Baqarah, 2:112).

Apabila nafs menyerah, tunduk dan patuh pada kemauan syahwat serta memperturut-kannya, maka ia disebut jiwa yang berbuat jahat (*nafs al-ammarah bi al-su*'). "Sesungguhnya jiwa yang demikian itu selalu menyuruh berbuat jahat". (QS. 12: 53). Apabila nafs selalu melakukan penentangan dan perlawanan terhadap sifat-sifat yang tercela, maka ia disebut jiwa pencela (*nafs al-lawwamah*), sebab ia selalu mencela manusia yang melakukan keburukan, teledor dan lalai (*ghaflah*) berbakti kepada Allah. Hal ini dijelaskan dalam firman-Nya, "Dan Aku bersumpah dengan jiwa yang selalu mencela". (QS. 75: 2). Namun apabila jiwa dapat terhindar dari semua sifat-sifat yang tercela, maka ia berubah menjadi jiwa yang tenang (*nafs al-muthmainnah*). Jiwa terakhir inilah yang telah mendapat jaminan Allah langsung masuk ke dalam syurga. Inilah jiwa yang selalu berhubungan dengan ruh yang bersifat ketuhanan dan menjadi sumber kebaikan.

## Tasawuf: Terapi Penyembuhan Penyakit Pikiran dan Jiwa

Penjelasan di atas menunjukkan bahwa dari tiga unsur diri pada manusia, sumber permasalahannya ada pada jiwa yang memiliki sifat-sifat negatif. Sifat-sifat buruk ini menjadi penghalang baginya untuk "terhubung" pada Tuhan yang merupakan Sumber Kedamaian, Kebahagiaan dan Kesejahteraan (*as-Salâm*). Dengan demikian dapat dipahami bahwa 'kejauhan' seseorang dari Tuhan berarti 'kedekatan' dirinya pada berbagai masalah dan penyakit. Sebaliknya kedekatan (*taqarrub*) kepada Allah akan mengakibatkan terjadinya kejauhan pada masalah negatif dan penyakit.

Karena itu, solusi untuk melepaskan diri dari berbagai masalah pikiran dan jiwa adalah kembali menghubungkan diri kepada Tuhan. *Nafs* harus selalu menyambungkan diri dengan ruh (*qalbu*) sehingga terhubung kepada Tuhan, karena hanya ruh yang dapat dan mengetahui cara menghubungkan diri kepada-Nya. *Nafs* harus menundukkan diri pada ruh yang merupakan pancaran Tuhan, sehingga ia mencapai ketenangan (*muthmainnah*). Dalam kondisi yang tenang, ia akan kembali kepada Tuhan dan melakukan kepasrahan (*taslim*) kepada-Nya. Dalam aplikasi prakteknya, sejauh pengalaman yang pernah dilakukan, ada beberapa bentuk terapi yang dijadikan sebagai metode penyembuhan. Keseluruhan metode ini kita bagi dalam empat metode, yakni metode zikir, senam rasa, sentuhan dan nafas. Keempat metode ini akan dijelaskan secara ringkas.

## E.1. Terapi Zikir

Zikir, menurut al-Ghazâlî, merupakan hal yang penting bahkan sebagai satu-satunya teknik yang dipakai untuk memusatkan hati hanya kepada Allah. Bagi Aus bin Abdullah, *zikrullah* itu merupakan sinar bagi hati. Ia adalah hal yang penting untuk menenangkan dan menenteramkan diri sekaligus mendapatkan *sakinah,* ketenangan dan kenyaman hidup. Cara melakukannya ialah dengan aktifitas lahiriah dan di proses menuju ke dalam hati. al-Ghazâlî bahkan menegaskan bahwa sesungguhnya zikir yang membekas dan bermanfaat adalah *dhikr dawâm* yang disertai dengan *hudûr al-qalb*.[17]

Zikir adalah pembersihan jiwa dari ketidak-khusyukan serta kealpaan dengan menghadapkan hati (*hudûr al-qalb*) kepada Allah secara terus menerus.[18] Zikir adalah sebuah proses yang bertingkat-tingkat dan semua tingkatan itu harus dilalui. Dimulai dengan lidah / lisan sebagai bagian yang paling luar, lalu dengan hati, jiwa dan ruh, (yang menghasilkan) kecerdasan serta kesadaran yang paling dalam yang disebut dengan nurani.[19] Pelaksanaan zikir yang hanya menggunakan lisan tanpa keikutsertaan hati sesungguhnya tidak sulit, meskipun juga tidak mudah. Namun jika zikir ini dilakukan dengan melibatkan semuanya secara bersamaan yakni lisan, hati dan *sir*, maka hal ini memerlukan latihan yang sungguh-sungguh sehingga pelaksanaannya dapat dilakukan dengan baik.

Mengingat Allah pada tahap awal, dimulai dengan penyebutan nama-nama-Nya dengan lisan (*zikr al-lisan*) secara berulang-ulang dengan nafas yang teratur dan terukur. Kemudian pengulangan lisan ini turun dan menjadi ingatan oleh hati. Akhirnya, zikir hati (*zikr al-qalb*) menjadi makin dalam dan menjadi zikir ruh (*zikr al-ruh*). Menurut Qusyairi, zikir yang ketiga ini disebut zikir rahasia (*zikr al-sirr*).[20] Zikir lisan dan zikir hati menjadi pilihan yang sering kita lakukan untuk memberikan terapi.

Secara umum, dalam praktek yang dilakukan selama ini, berbagai penyakit yang ditangani adalah penyakit fisik seperti jantung, kolesterol, hipertensi, asam urat, ginjal dan penyakit kejiwaan seperti susah konsentrasi, mudah

---

[17] Al-Ghazâlî, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, 303.

[18] Lihat M. Iqbal Irham, *Menghidupkan Spiritualitas Islam: Kajian Terhadap Konsep Hudûr Ibn al-'Arabî* (Jakarta: Disertasi UIN Syarif Hidayatullah, 2015).

[19] Ibn 'Athaillah, *Miftâh al-Falâh wa Misbah al-Arwâh* (Kairo: Matba'at al-Mustafâ al-Bâbî al-Halabî wa Awlâduh, 1381/1961).

[20] Al-Qusyairi, *Tartib al-Suluk*, 18. Dikutip dari Shigeru Kamada, "Telaah Atas Istilah Sirr (Rahasia) Dalam Teori Latha'if Sufi", dalam Cecep Ramli Bihar Anwar (ed.), *Menyinari Relung-Relung Ruhani* (Jakarta: Penerbit Hikmah, Maret 2002), 65.

stress, ketakutan, kecemasan dan kekhawatiran. Mereka biasanya menyebut bahwa mereka sudah menjadi pasien dokter *fulan* selama beberapa waktu namun belum ada hasilnya. Dalam proses penyembuhannya, diperlukan waktu antara 2,5 – 5 jam sehari, yang dibagi menjadi 5 sesuai waktu shalat, untuk mencapai ketenangan dan kesembuhan berbagai macam penyakit.

Bagi pasien psikotik yang belum bisa berzikir secara mandiri, maka mereka diperdengarkan pada bacaan ayat-ayat suci Alqurân untuk durasi waktu tertentu (15-30 menit). Hal ini berdasarkan pada penelitian yang panjang dan serius yang dilakukan oleh Dr. Al-Qadhi di Klinik Besar Florida Amerika Serikat. Penelitian ini berhasil membuktikan hanya dengan mendengarkan bacaan ayat-ayat Alquran, seorang Muslim, baik mereka yang berbahasa Arab maupun bukan, dapat merasakan perubahan fisiologis yang sangat besar. Penurunan depresi, kesedihan, memperoleh ketenangan jiwa, menangkal berbagai macam penyakit merupakan pengaruh umum yang dirasakan orang-orang yang menjadi objek penelitiannya. Penemuan sang dokter ahli jiwa ini tidak serampangan. Penelitiannya ditunjang dengan bantuan peralatan elektronik terbaru untuk mendeteksi tekanan darah, detak jantung, ketahanan otot, dan ketahanan kulit terhadap aliran listrik. Dari hasil uji cobanya ia berkesimpulan, bacaan Alquran berpengaruh besar hingga 97% dalam melahirkan ketenangan jiwa dan penyembuhan penyakit. Penelitian Dr. Al Qadhi ini diperkuat pula oleh penelitian lainnya yang dilakukan oleh dokter yang berbeda. Dalam laporan sebuah penelitian yang disampaikan dalam Konferensi Kedokteran Islam Amerika Utara pada tahun 1984, disebutkan, Alquran terbukti mampu mendatangkan ketenangan sampai 97% bagi mereka yang mendengarkannya.

Dalam praktek terapinya, mendengarkan bacaan ayat-ayat suci ini dapat dilakukan ketika mereka sedang makan, menjelang istirahat siang atau menjelang istirahat malam. Jika reaksi yang muncul pada pasien psikotik adalah perlawanan dengan menjerit, menangis atau bahkan melakukan pemberontakan, maka hal ini berarti bahwa ayat-ayat suci itu sudah "memasuki" kesadaran jiwanya. Jelasnya jeritan dan tangisan yang muncul pada saat mendengarkan bacaan ayat-ayat suci merupakan "obat yang menyakitkan" bagi energi negatif yang bersarang dalam tubuh. Pada saat seperti, lantunan ayat-ayat harus tetap diperdengarkan sampai pasien menjadi lemah atau tenang.

## E.2. Terapi Senam Rasa

"Senam rasa" adalah sebuah nama yang diberikan untuk beberapa gerakan senam yang dilakukan, baik saat duduk maupun berdiri. Secara fisik, senam

rasa ini tidak berbeda dengan senam yang dilakukan oleh kelompok masyarakat lain selama ini. Hanya saja senam rasa lebih mirip seperti gerakan tai-chi yang lembut, lambat dan tenang. Senam rasa ini dilakukan secara berulang-ulang dengan durasi waktu 10-30 menit.

Senam rasa ini dimaksudkan untuk menumbuhkan kepekaan dalam diri sehingga mengaktifkan kembali syaraf-syaraf dalam tubuh yang sudah melemah. Intinya adalah bagaimana seseorang "merasakan" seluruh syaraf-syaraf tubuhnya dengan cara menggerakkan tangan dan anggota tubuh lain secara perlahan dan penghayatan maksimal. Senam rasa ini akan mengaktifkan kembali kesadaran pikiran yang selama ini sudah "melemah" karena terlalu lelah dan letih.

Terapi dengan senam rasa ini sangat baik jika dilakukan pada pagi hari, saat matahari menjelang bersinar. Sedangkan waktu berikutnya yang baik adalah menjelang malam sebelum tidur, setelah waktu isya. Dengan demikian, dari sisi waktu, senam rasa ini diberikan sebanyak dua kali dalam sehari.

### E.3. Terapi Sentuhan (*Touch Therapi*)

Untuk meningkatkan respon kesembuhan, seseorang harus melampaui semua level yang kasar dari tubuh, baik itu sel, jaringan, organ dan sistem, dan ia harus naik sampai ke titik pertemuan antara pikiran (jiwa) dan materi (tubuh fisik) yaitu titik dimana kesadaran dapat memberikan efek positif yang kuat. Hubungan ini dapat diakses melalui cinta dan kasih sayang serta niat yang tulus. Gabungan dari ketiga hal ini akan mengaktifkan proses penyembuhan dalam tubuh secara dinamis dan aktif. Segala sesuatu yang ada dalam tubuh dapat merespon vibrasi penyembuhan dari ketiganya.[21]

Metode terapi sentuhan ini dilakukan dengan dua cara yang berbeda. *Pertama*, dilakukan dengan gerakan "rasa batin" yang "menyentuh" seluruh anggota tubuh. Inilah yang kita sebut sebagai "merasakan dengan hati", yang merupakan langkah keempat dalam training "Rasa Tuhani", yang berjalan sejak tahun 2009. *Kedua*, dilakukan dengan menggunakan telapak tangan, pada titik-titik tertentu dalam tubuh yang akan di terapi. Sebelum melakukannya, pastikan bahwa telapak tangan sudah dialiri oleh "energi" yakni rasa hangat yang dibangun secara kontinu dengan cara tertentu. Sentuhan dengan telapak tangan ini sebaiknya hanya dilakukan dengan telapak tangan kanan saja.

[21] Terapi Energi Sentuhan Quantum, http://googleweblight.com (Diunduh 12 Oktober 2015).

Merasakan dengan hati dilakukan dengan posisi tangan berada di atas kedua paha. Langkah ini dilakukan dengan merasakan jari-jari tangan yang diawali dari jari kelingking sampai jari jempol. Kemudian merasakan telapak tangan kanan, punggung tangan, pergelangan, lengan dan akhirnya seluruh tangan. Selanjutnya merasakan bahu kanan dan merasakan efek yang muncul. Dari sini, "rasa" ini kemudian diturunkan ke dada, dijaga dan disimpan di sana, beberapa saat lamanya. Proses selanjutnya adalah merasakan tangan kiri, sampai bahu kiri, leher, seluruh kepala, punggung, pinggang, paha, kaki dan akhirnya seluruh tubuh.

Sedangkan terapi sentuhan kedua dilakukan dengan menggunakan telapak tangan. Dalam prakteknya, terapi ini dilakukan dengan perlahan, tenang, lembut dan halus. Hasilnya adalah hawa panas atau energi pada bagian tubuh yang disentuh. Bagi pasien psikotik secara khusus, maka terapi sentuhan ini dilakukan pada bagian tubuh bagian belakang, dimulai dari kepala bagian kanan sampai ke punggung. Setelah itu diarahkan pada bagian tubuh sebelah kiri, dengan arah yang sama dengan sebelumnya.

Terapi ini dilakukan hanya sekali, tidak berulang-ulang, dalam satu periode penyembuhan yakni dalam satu waktu tertentu. Hanya saja untuk waktu satu hari, dapat dilakukan sampai dengan tiga kali.

## E.4. Terapi Nafas

Nafas adalah pemberian yang istimewa dari Tuhan. Ia membawa oksigen ke dalam aliran darah untuk kelangsungan kehidupan, memiliki energi dan kekuatan (*power*) yang sangat dahsyat serta simbol kehidupan yang memegang peranan sangat penting dalam *al-hayat* (daya, tenaga, energi atau vitalitas hidup yang karenanya manusia dapat bertahan hidup.[22] Saat bernafas, seseorang sedang menjernihkan pikiran dan jiwa (aspek psycho), ini otomatis akan membantu keselarasan saraf dan otak (aspek *neuro*), yang kemudian berakibat lebih seimbangnya sistem kelenjar dan hormon (aspek *endocrino*). Efek domino ini akhirnya akan bermanfaat untuk memperkuat daya tahan tubuh kita (aspek *immuno*).

Pernafasan secara sadar akan membantu aliran gerakan dan menolong kita untuk memusatkan perhatian pada masa sekarang dan pada gerakan fisik yang harus dilakukan, sehingga melakukan pernafasan secara sadar akan

[22] Abdul Mujib, *Kepribadian Dalam Psikologi Islam*, 44.

membantu kita lebih fokus dan penuh konsentrasi.[23] Dengan kata lain, nafas yang terbaik untuk melepas stres, mendamaikan hati dan menjernihkan pikiran adalah nafas yang dilakukan dengan sengaja dan penuh kesadaran. Bernafas dengan sadar ini juga bagaikan menekan tombol 'reset' pada sistem tubuh, pikiran, rasa dan jiwa kita. Sebagaimana komputer yang sedang *hang*, bernafas dengan cara ini mengembalikan posisi nol pada setiap sistem informasi dalam diri kita. Pernafasan yang baik akan melahirkan kesehatan jasmani dan mental. Seseorang yang melakukannya dengan tepat akan mampu memiliki tingkat ketenangan luar biasa dalam mengatasi berbagai masalah dalam kehidupan.

Pada saat bernafas secara dalam dan teratur, maka pernafasan akan melambat dari 15 kali bernafas menjadi 4 kali bernafas dalam satu menit, sehingga denyut nadi dan jantung juga akan mengalami penurunan. Kondisi ini secara otomatis akan menurunkan tekanan darah. Jadi bernafas dengan tenang dan dalam, sangat baik untuk menanggulangi stress yang berhubungan erat dengan masalah kesehatan. Semakin banyak oksigen yang dipasok setiap kali bernafas, menjadikan pernafasan lebih bermanfaat bagi kesehatan. Bernafas dengan dalam, juga menenangkan sistem syaraf sehingga pikiran akan lebih damai dan tenang dan bisa menanggulangi masalah insomnia. Pernafasan sadar membantu memusatkan perhatian pada masa sekarang (di sini-kini, *here-and-now*), dan pada gerakan fisik yang harus dilakukan, membantu untuk lebih fokus dan penuh konsentrasi, sehingga kita akan hidup lebih utuh dan nyata.

Ada tiga kata yang melekat dengan proses pernafasan sadar ini yakni "tenang", "dalam" dan "lembut". "Tenang" berarti bahwa pernafasan ini harus dilakukan dengan rileks, santai dan tidak terburu-buru. Adapun "halus" berarti pernafasan ini dilakukan dengan cara yang lembut, tidak kasar, yakni tanpa suara desah nafas atau suara lain yang muncul dari hidung dan tenggorokan, baik pada saat menarik nafas, maupun saat mengeluarkannya. Sedangkan "dalam" berarti pernafasan ini dilakukan dengan cara menarik nafas sedalam-dalamnya dan mengeluarkannya dengan cara yang sama. Pada tahapan awal, metode ini dilakukan dengan mengambil posisi duduk yang santai dan nyaman, baik dengan cara bersandar pada dinding ataupun tidak. Posisi kepala sedikit ditundukkan, sementara pandangan mata melihat ke bawah, tidak melihat orang atau benda di depan. Namun dapat pula dilakukan sambil berdiri atau bahkan berjalan. setelah metodenya dikuasai dengan baik.

[23] *Pranayama: Nafas Untuk Kedamaian dan Kesehatan* dalam *http:// griyalarasati.blogspot.com*

Terapi nafas ini dapat dilakukan dalam berbagai momen waktu sehingga dapat dilakukan kapan saja dan dimana saja, sepanjang ia dapat diterapkan dalam suasana yang tenang dan nyaman serta terhindar dari situasi atau kondisi teknis yang dapat mengganggu seperti rasa lapar, mengantuk, hawa panas atau kebisingan.

Seluruh terapi yang ditawarkan dalam tulisan ini, pada intinya adalah upaya untuk mengaktifkan "rasa" dalam diri, yang dalam tasawuf disebut "*dzawq*",[24] yang dapat memungkinkan seseorang untuk mengaktifkan kembali proses penyembuhan dalam tubuhnya sendiri, karena sejatinya fisik sudah dilengkapi dengan imunitas tubuh secara sempurna oleh Allah. Namun yang harus menjadi perhatian penting adalah bahwa "*dzawq*" itu hanya akan hadir pada saat *qalb* diikutsertakan dalam aplikasinya terapinya. Tanpa keikutsertaan *qalb*, metode ini akan sulit mencapai tujuan yang diharapkan.

## Penutup

Berbagai metode terapi yang dipaparkan dalam tulisan ini merupakan terapi yang diambil dari inti ajaran tasawuf, yang sebagian besar sudah dipraktekkan di tengah masyarakat sebagai bagian dari upaya penyembuhan. Harapan besar dari metode ini adalah semakin banyaknya masyarakat yang menyadari bahwa berbagai bentuk penyakit sesungguhnya berasal dari-Nya dan kesembuhan hanya dari-Nya. Kesembuhan berbagai penyakit pikiran dan jiwa hanya diperoleh dengan cara menghubungkan diri kepada-Nya. Jadi metode terapi ini adalah upaya untuk mengembalikan manusia pada sumbernya yakni Tuhan sekaligus memperoleh kesembuhan, termasuk bagi penderita psikotik yakni orang dengan masalah kejiwaan (ODMK) dan orang dengan gangguan jiwa (ODGJ). *Wa Allâhu a'lam*.

---

[24] *Dhawq* adalah inti tasawuf. Jika ingin memiliki pengetahuan sejati tentang air, ceburkanlah diri ke dalamnya atau bakarlah diri jika ingin mengetahui hakikat api. Inilah yang disbeut *dhawq*, merasakan atau mengalami objek secara langsung, dan bukan sekedar mengetahui melalui tulisan atau analisis deskriptif. Betapapun banyak buku yang dibaca tentang rasa manis, tanpa mencicipinya kata itu tidak pernah dapat dipahami makna sebenarnya. Namun bagi yang merasakannya, ia akan segera mengerti hakikat rasa manis tanpa definisi sekalipun atau ketika ia tidak mampu mendefinisikan rasa manis yang dirasakannya. Mulyadhi Kartanegara, *Menyelami Lubuk Tasawuf* (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2006), 124 dan 146.

## Pustaka Acuan

Al-Kalâbadhî, Abû Bakar Muhammad. *Al-Ta'arruf li Madhhab Ahl al-Tasawwuf*. Kairo: al-Kullîyah al-Azharîyah, 1969.

Al-Ghazâlî, Abû Hâmid Muhammad ibn Muh?ammad. *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*. Jilid I. Kairo: Maktabat al-Nasr. 1998.

Al-Qusyairi, *Tartib al-Suluk*.

Al-Zarkali, Khayr al-Din. (ed.). Ikhwan al-Shafa, *Rasa'il Ikhwan al-Shafa wa Khalan al-Wafa.* Jilid III dan jilid IV..Beirut: Dar Shadir, 1957.

Baqir, Muhammad. "An Approach to the Understanding of Religious Experinces", dalam *Kanz Philosophia, A Journal for Philosophy, Mysticism and Religious Studies*. Vol. 1, No. 1, August-November 2011.

Burckhardt, Titus. *An Introductionto Sufi Doctrine*, terj. Azyumardi Azra, *Mengenal Ajaran Kaum Sufi*. Jakarta: Pustaka Jaya, 1984.

Bustaman, Hanna Djumhana. *Integrasi Psikologi Dengan Islam*. Jakarta: 1997.

Chaplin, P. James. terj. Kartini Kartono *Kamus Lengkap Psikologi*. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1989.

Hadi, Qomarul. *Membangun Manusia Seutuhnya: Sebuah Tinjauan Antropologis*. Bandung: Al-Ma'arif, 1981.

Ibn 'Athaillah, *Miftâh al-Falâh wa Misbah al-Arwâh*. Kairo: Matba'at al-Mustafâ al-Bâbî al-Halabî wa Awlâduh, 1381/1961.

Ibn Qayyim, *Kitâb al-Rûh*, penahkik Sayyid Jamili. Cet. IV. Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî. 1986.

Irham, M. Iqbal. *Menghidupkan Spiritualitas Islam: Kajian Terhadap Konsep Hudûr Ibn al-'*Arabî. Jakarta. Disertasi UIN Syarif Hidayatullah. 2015.

Kamada, Shigeru. "Telaah Atas Istilah Sirr (Rahasia) Dalam Teori Latha'if Sufi", dalam Cecep Ramli Bihar Anwar (ed.), *Menyinari Relung-Relung Ruhani*. Jakarta: Penerbit Hikmah. Maret 2002.

Kartanegara, Mulyadhi. *Menyelami Lubuk Tasawuf*. Jakarta: Penerbit Erlangga. 2006.

Morris, Jim. Symposium Ibn 'Arabî dengan tema "*Know Yourself*", di Worcester College Oxford, Mei 2006, membedakan antara jiwa (*soul*) dengan ruh (*spirit, self*). *http://www.beshara.org/reading/ workingtogether.html*. Di unduh 26 Februari 2015.

Mujib, Abdul. *Kepribadian dalam Psikologi Islam*. Jakarta: PT Raja-Grafindo Persada, 2007.

Nasr, Seyyed Hossein. *Islamic Life and Thought*. London: Allen and Unwin Ltd., 1981.

*Pranayama: Nafas Untuk Kedamaian dan Kesehatan* dalam *http://griyalarasati.blogspot.com*

Shihab, M. Quraish dkk. *Ensiklopedia Al-Qur'an: Kajian Kosakata*. Jakarta. Lentera Hati. September 2007.

Suhrawardi, Syaikh Syihabuddin 'Umar. *A Dervish Texbook from the 'Awarif al-Ma'arif*.

Terapi Energi Sentuhan Quantum, *http://googleweblight.com*. Diunduh 12 Oktober 2015.

*Term of Refference* (TOR) Lokakarya_final.pdf. Dinas Sosial DKI Jakarta, 2015.

Zidadat, Ma'an. dkk. *al-Mawsû'at al-Falsafîyah al-'Arabîyah*. Arab: Inma' al-'Arabî, 1986.

# SIGNIFIKANSI SPIRITUALITAS BAGI MASYARAKAT MODERN

**Sugeng Wanto**

## Pendahuluan

Tulisan ini sebagai salah satu kontribusi untuk pengukuhan guru besar kakanda Prof. Dr. H. Muzakkir, MA. Ia adalah salah seorang sosok panutan penulis baik dalam bidang akademik ataupun non-akademik terutama dalam kiprahnya di dunia dakwah. Karakternya yang santun, rendah hati dan selalu menggunakan bahasa yang lemah lembut menjadi bukti bahwa ia memang pantas menjadi guru besar khususnya dalam bidang tasawuf. Sangat dibutuhkan orang-orang seperti ini terlebih di tengah masyarakat yang sedang mengalami *gegana* (gelisah, galau dan merana) atau *andilau* (antara dilema dan galau). Ia adalah guru besar ilmu Tasawuf di Fakultas Ushuluddin dan Studi Islam, UIN Sumatera Utara yang semoga selalu menjadi kebanggaan dan mampu mencerahkan masyarakat khususnya di Sumatera Utara.

Saat ini, salah satu persoalan yang dihadapi masyarakat modern adalah hilangnya fungsi dan peranan agama. Agama bagi masyarakat berfungsi membimbing manusia dalam memahami dan menghayati nilai-nilai transendental untuk menumbuhkan nilai-nilai luhur pada kehidupan individual maupun sosial sehingga masyarakat modern tidak terjerat pada kebanggaan materi belaka.

Tidak bisa dipungkiri, perbincangan tentang hubungan agama dan modernisasi (industrialisasi) merupakan persoalan rumit yang banyak menimbulkan kontroversi, khususnya di kalangan ilmuwan sosial. Suatu ungkapan yang hampir menjadi *stereotip* dalam percakapan sehari-hari menggambarkan seolah-olah agama merupakan hambatan terhadap proses modernisasi dan industrialisasi. Generalisasi bahwa agama merupakan rintangan modernisasi dan industrialisasi tentu tidak dapat dibenarkan.

Di samping itu juga terdapat pandangan yang sangat pesimistis terhadap peranan agama di era modern, seperti agama dianggap sebagai racun masyarakat (Karl Marx), Tuhan telah mati (Nietszhe), dan agama dianggap biang kerok

keonaran di muka bumi (A. N. Wilson). Dengan padangan yang pesimistis seperti itu, tidaklah terpikirkan bahwa agama akan mampu ikut serta memecahkan persoalan kemanusiaan di tengah modernisasi dan industrialisasi.

Sebaliknya, pendapat bahwa agama merupakan dorongan bagi terjadinya proses modernisasi dan industrialisasi adalah tesis yang terlampau optimis jika dikatakan secara umum. Tesis Weber tentang adanya hubungan etika Protestan, khususnya Calvinisme, dengan semangat kapitalisme modern dapat disebut sebagai fenomena yang unik dan tidak dapat dijadikan sebagai kesimpulan adanya hubungan dinamis antara agama dan modernisasi. Penelaahan lain mengenai hubungan agama dan industrialisasi dilakukan oleh Robert N. Bellah. Menurutnya, terdapat hubungan dinamis antara agama Tokugawa dan kebangkitan ekonomi Jepang modern. Hasil penelitian Robert N. Bellah menunjukkan bahwa etika ekonomi Jepang modern bersumber dari etika kelas Samurai. Seedang etika Samurai berasal dari ajaran-ajaran Tokugawa.

Meskipun persoalan hubungan agama dan modernisasi (industrialisasi) masih kontroversial, namun patut dicermati adanya fenomena yang menunjukkan bahwa kegiatan-kegiatan keagamaan pada saat sekarang semakin diminati. Orang dari berbagai kalangan, telah menaruh minat yang luar biasa terhadap agama. Lihatlah, bagaimana orang berbondong-bondong untuk mengikuti pengajian dan menghadiri majlis-majlis zikir yang semakin banyak bagaikan jamur di musim hujan. Masih banyak gambaran lain yang menunjukkan bahwa minat orang terhadap nilai-nilai agama sudah semakin tinggi. Ini menunjukkan bahwa modernitas dalam segala wujudnya dipandang tidak mampu memberikan kehidupan yang lebih bermakna bagi manusia. Berkaitan dengan hal ini maka dapat dikatakan bahwa peranan agama di masa sekarang dan masa mendatang tetap penting. Sebab, memang kesadaran spiritual bagi setiap orang di setiap generasi merupakan bagian dari kesadaran providensi (keilahian).

Dikarenakan adanya hubungan yang dinamis antara agama dan modernitas, maka diperlukan upaya untuk menyeimbangkan pemahaman orang terhadap agama dan modernitas. Pemahaman orang terhadap agama akan melahirkan sikap keimananan dan ketaqwaan (Imtaq), sedang penguasaan orang terhadap ilmu pengetahuan dan teknologi (Iptek) di era modernisasi dan industrialisasi mutlak diperlukan. Dengan demikian sesungguhnya yang diperlukan di era modern ini tidak lain adalah penguasaan terhadap Imtaq dan Iptek sekaligus. Salah satu usaha untuk merealisasikan pemahaman Imtaq dan penguasaan Iptek sekaligus adalah melalui jalur membumikan nilai-nilai spiritual agama dalam kehidupan.

## Diskursus Masyarakat Modern

Secara etimologis, pengertian umum kata 'modern' adalah segala sesuatu yang berkaitan dengan masa kini. Lawan dari modern adalah kuno, yaitu segala sesuatu yang berkaitan dengan masa lampau.[1] Jadi era modern adalah era kehidupan yang dibangun atas dasar sikap hidup yang bersangkutan dengan kehidupan masa kini. Bangunan yang mencakup sistem kehidupan di era ini disebut peradaban modern.

Masyarakat modern berarti suatu himpunan orang yang hidup bersama di suatu tempat dengan ikatan-ikatan tertentu yang bersifat mutakhir.[2]

Era modern ditandai dengan berbagai macam perubahan dalam masyarakat. Perubahan ini disebabkan oleh faktor-faktor sebagaimana menurut Astrid S.Susanto, yaitu: perkembangan ilmu pengetahuan dan tekhnologi (iptek), mental manusia, tekhnik dan penggunaannya dalam masyarakat, komunikasi dan transportasi, urbanisasi, perubahan-perubahan pertambahan harapan dan tuntutan manusia (*the rising demands*). Semuanya ini mempunyai pengaruh bersama dan mempunyai akibat bersama dalam masyarakat secara mengagetkan, dan inilah yang kemudian menimbulkan perubahan masyarakat.[3]

Istilah modernisasi mulai populer sejak revolusi industri di Inggris (1760-1830) dan revolusi politik di Perancis (1789-1794). Jika dilihat dari segi sejarahnya maka modernisasi merupakan jenis perubahan sosial yang membawa kemajuan dalam bidang ekonomi dan politik. Perubahan-perubahan yang dialami bangsa Eropa ini telah mempengaruhi kemajuan pada bidang-bidang kehidupan lainnya, seperti sosial, budaya, dan agama. Perkembangan yang dialami bangsa Eropa pun merambah ke negara-negara berkembang hingga kini.

Proses modernisasi dilihat sebagai proses segitiga yang sisi-sisinya saling kait-mengait, di mana perubahan yang terjadi pada satu sisi, akan ikut mengubah sisi yang lain, yaitu segi struktural yang menyangkut proses diferensiasi struktur-struktur kelembagaan, perubahan orientasi sikap individual ke arah yang lebih "progresif" dan segi spesialisasi fungsional dalam proses sosial. Sudah barang tentu, dalam proses modernisasi itu telah dibayangkan bagaimana keadaan akhir (*end-state*) dari proses itu, yaitu suatu sistem sosial seperti

---

[1] Sayidiman Suryahadipraja, *Makna Modernitas Dan Tantangannya Terhadap Iman Dalam kontekstual Ajaran Islam*, Paramadina, Jakarta, 1993, hlm.553

[2] Abudin Nata, *Akhlak tasawuf*, Raja Grafindo Persada, Jakarta, 1997, hlm.279

[3] Astrid S.Susanto, *Pengantar Sosiologi dan Perubahan Sosial*, Bina Cipta, Bandung, 1979, cet. II, hlm.178

yang terdapat dalam masyarakat yang paling modern sekarang ini yang tak lain adalah masyarakat industri maju.[4]

Tidak bisa dinapikan bahwa perkembangan masyarakat modern diikuti industrialisasi. Dalam hal ini industrialisasi didefinisikan sebagai proses perkembangan teknologi oleh penggunaan ilmu pengetahuan terapan, ditandai dengan ekspansi produksi besar-besaran dengan menggunakan tenaga permesinan, untuk tujuan pasaran yang luas bagi barang-barang produsen maupun konsumen, melalui angkatan kerja yang terspesialisasikan dengan pembagian kerja. Seluruhnya disertai oleh urbanisasi yang meningkat. Industrialisasi berdampak pada perubahan yang kompleks dalam kelompok sosial dan proses sosial. Pada tahap awal industrialisasi berdampingan dengan urbanisasi, yakni peningkatan mobilitas penduduk. Di samping itu juga terjadi perubahan dalam adat istiadat dan moral masyarakat. Pengaruh industrialisasi yang menonjol terdapat pada status pekerjaan dan keahlian pekerja, terhadap kehidupan keluarga dan kedudukan wanita, serta tradisi dan kebiasaan dalam mengkonsumsi barang.

Konflik antar kelas, ras, dan kelompok sosial juga dilihat sebagai akibat penyerta yang tipikal dari industrialisasi. Paling tidak, sumber konflik yang dapat menimbulkan ketidakserasian sosial menjadi tiga macam. *Pertama*, perebutan sumber daya, alat-alat produksi, dan kesempatan ekonomi (*acces to economic resources and to means of production*). Sumber konflik pertama ini merupakan jenis konflik yang banyak terjadi. Pertarungan di bidang ini biasanya dimenangkan oleh individu atau kelompok yang memiliki kekuatan dan kemampuan yang lebih unggul dan baik apabila ditinjau dari sumber daya manusia maupun teknologi yang dipergunakan. Motto *Only the Fittest will survive* merupakan hukum yang lumrah berlaku pada pertarungan ini.

*Kedua,* perluasan batas-batas kelompok sosial budaya (*social and cultural borderline expansions*). Sumber konflik kedua ini timbul dalam kehidupan masyarakat yang majemuk. Perbedaan tradisi, bahasa, hukum, dan identitas sosial menyatu dalam kepentingan kelompok sehingga dapat memicu konflik, kecemburuan, dan berbagai prasangka sosial dalam masyarakat. *Ketiga*, benturan kepentingan politik, ideologi, dan agama (*conflict of political, ideology and religious Interest*). Sumber konflik ketiga ini merupakan benturan antara struktur yang mapan terhadap kebudayaan, sistem nilai, ideologi, dan agama yang berkembang. Konflik ini biasanya muncul dalam format; *penguasa* versus *rakyat*, *majikan* versus *buruh*, dan *patron* versus *client*.

[4] M.Dawam rahardjo, *Intelektual, Inteligensia, dan Prilaku Politik Bangsa*, Mizan, Bandung, 1993, hlm.373-374

Meskipun pada saat sekarang industrialisasi juga digunakan sebagai gambaran mengenai perkembangan organisasi ekonomi sosialis, namun menurut sejarahnya, istilah ini digunakan bagi perkembangan ekonomi kapitalis, dengan ciri kepemilikan dan pengawasan oleh kepentingan industrial dan finansial. Tegasnya, industrialisasi menyangkut proses perubahan sosial, yakni perubahan susunan kemasyarakatan dari suatu sistem sosial pra-industrial (agraris) ke sistem sosial industrial. Atau dengan kata lain perubahan dari masyarakat pra-modern menuju masyarakat modern; perubahan dari negara kurang maju (*less developed country*) ke keadaan masyarakat negara yang lebih maju (*more developed country)*.

Sampai saat ini paradigma "*the idea of progress*" (gagasan tentang kemajuan) masih sangat dominan dalam alam pikiran masyarakat modern. Tetapi justru di titik ini pula berbagai kritik mulai banyak dilontarkan orang. Tatkala prestasi di bidang iptek dijadikan satu-satunya acuan keberhasilan, maka yang terjadi adalah pendangkalan kualitas hidup. Nilai-nilai kehidupan seperti kebersamaan, solidaritas sosial, kasih sayang antar sesama, mulai tergeser dari keprihatinan dan wacana keseharian ketika keserakahan pada materi yang disimbolkan oleh keberhasilan iptek menjadi acuan yang dominan.[5]

Pada sisi lain, orang juga mulai menyesalkan hilangnya fungsi dan peranan agama yang seharusnya bisa membimbing manusia dalam memahami dan menghayati nilai-nilai transendental untuk menumbuhkan nilai-nilai luhur pada kehidupan individual maupun sosial sehingga masyarakat modern tidak terjerat pada kebanggaan materi belaka.[6]

Demikianlah, sikap yang sangat agresif terhadap kemajuan (*progress*) didorong oleh berbagai prestasi yang dicapai oleh ilmu pengetahuan dan tekhnologi (iptek) yang semula diharapkan menjadi *problem solving* kehidupan, justru disinyalir tanpa menapikan sisi manfaatnya telah berubah menjadi pembawa malapetaka besar dalam sejarah kemanusiaan, yang meliputi bidang sosial, fisikal hingga spritual.

Dalam mengatasi masalah yang membelenggu masyarakat modern ini, maka salah satu solusinya adalah kembali kepada agama dengan membumikan nilai-nilai spritual ke dalam kehidupan. Senada dengan ini prediksi Futurolog John Naisbit dan istrinya Patricia Aburdance, menurutnya spritualisme adalah

---

[5] Komaruddin Hidayat, *Agama dan kegalauan Masyarakat Modern*, dalam Nurcholish Madjid et.al., *Kehampaan Spritual Masyarakat Modern*, Mediacita, Jakarta, 2000, hlm.98

[6] *Ibid.*.

termasuk salah satu di antara 10 kecendrungan besar (*mega trend*) di masa depan, era globalisasi, abad 21.[7]

Wacana kehidupan sufistik yang sudah dihias dengan kondisi kekinian merupakan salah satu alternatif yang dapat disosialisasikan oleh masyarakat hari ini. Dalam hal ini, Komarudin Hidayat dan Muh.Wahyuni Nafis mengungkapkan bahwa, agama yang cocok untuk dunia modern adalah keberagamaan kaum sufi atau esoterisme Tao, karena keduanya dinilai sangat humanis, inklusif dan tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip antropis dan hukum alam. Dengan ungkapan lain, agama masa depan yang ditawarkan adalah agama yang memperjuangkan prinsip-prinsip *antropik-spritualisme*, yaitu madzhab filsafat agama yang menempatkan manusia sebagai subyek sentral dalam jagad raya, tetapi inheren dalam kemanusiaannya itu tumbuh kesadaran spritual yang senantiasa berorientasi kepada Tuhan.[8]

## Nilai-nilai Spritual

Dalam Islam hal-hal yang berkaitan dengan proses penyucian jiwa untuk mendekatkan diri kepada Tuhan disebut dengan tasawuf. Tasawuf adalah salah satu cabang ilmu Islam yang menekankan dimensi atau aspek spritual dalam Islam. Spritualitas ini dapat mengambil bentuk yang beraneka di dalamnya. Dalam kaitannya dengan manusia, tasawuf lebih menekankan aspek rohaninya ketimbang jasmaninya; dalam kaitannya dengan kehidupan, ia lebih menekankan kehidupan akhirat daripada dunia yang fana; sedangkan dalam kaitannya dengan pemahaman keagamaan, ia lebih menekankan aspek esoterik ketimbang eksoterik, lebih menekankan penafsiran batini ketimbang lahiriah.[9]

*Tasawwuf* [10] atau sufisme ialah istilah yang khusus dipakai untuk meng-

---

[7] John Neisbit and Patricia Aburdance, *Megatrend 2000, ten New Direction For The 1990,s*, New York, Avon Book, 1, hlm.296.

[8] Komarudin Hidayat dan Muh. Wahyuni Nafis, *Agama masa depan Persfektif Filsafat Perennial*, Paramadinah, 1995, hlm.xvii

[9] Mulyadhi Kartanegara, *Menyelami Lubuk Tasawuf*, Jakarta, Penerbit Erlangga, 2006, hlm. 2

[10] Dalam kata lain dari segi lingustik terdapat sejumlah kata atau istilah yang dihubungkan dengan tasawuf, misalnya *as-suffah* (*ahl-suffah*) yaitu orang yang ikut pindah dengan Nabi dari Makkah menuju Madinah, *saf*, yaitu barisan yang dijumpai dalam melaksanakan shalat berjamaah, *sufi* yaitu bersih dan suci, *sophos* (bahasa Yunani: Hikamah, dan suf (kain wol kasar. Lihat Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2002, Cet. ke-VII, hlm. 238. Dalam defenisi yang lain mengelompokkan

gambarkan mistisisme dalam Islam. Tujuan dari mistisisme itu adalah memperoleh hubungan langsung dan disadari dengan Tuhan, sehingga disadari benar bahwa seorang berada di hadirat Tuhan. Intisari dari mistisisme termasuk di dalamnya tasawuf adalah kesadaran akan adanya komunikasi dan dialog antara roh manusia dengan Tuhan, dengan mengasingkan diri dan berkontemplasi. Kesadaran itu selanjutnya mengambil bentuk rasa dekat sekali dengan Tuhan dalam arti bersatu dengan Tuhan dalam istilah Arab disebut *ittihad* dan istilah Inggris *mystical union*.[11]

Jadi, substansi tasawuf tidak lain adalah upaya seseorang untuk menempuh jalan kerohanian, yang intinya adalah upaya penyucian diri dalam kehidupan, dalam kerangka membebaskan akar-akar jiwa dari kungkungan dunia jasmani ke arah mana ia tertawan dan meleburkannya ke dalam Tuhan.

Secara sederhana, menurut Nurcholis Madjid bahwa substansi sufi itu adalah penghayatan esoteris dari kesadaran agama. Jadi, lebih bersifat batin. Untuk itu, para sufi membahas persoalan agama mengenai hal-hal yang bersifat spritual. Contohnya begini, kalau para ahli fiqh membahas mengenai sholat yang dibicarakan bagaimana pakaiannya, suci dan tidak sucinya, wudhu' dan kiblatnya. Kesemuanya itu dalam pandangan sufi sebagai "*trivial things*" (suatu hal yang lumrah sekali). Bagi para sufi, sholat itu sebagai suatu peristiwa dialog dengan Allah, serta sebagai peristiwa mengintenskan kesadaran akan kehadiran seorang makhluk di depan *khalik*nya dan *khalik* dalam kehidupan seseorang. Maka para sufi ini suka mengatakan bahwa sholat ini merupakan eskalasi bagi orang yang beriman.[12]

Dapat dikatakan bahwa nilai substansial dari tasawuf itu adalah proses penyucian jiwa (*tazkiyat an-nafs*) untuk mencapai kedekatan kepada Allah dengan sedekat-dekatnya. Penyucian (katarsis/tazkiyah) ini penting dalam rangka mendekatkan diri kepada Yang Mahasuci, yaitu Allah SWT, karena Yang Mahasuci hanya bisa didekati oleh yang suci juga. Penyucian diri yang bisa berbentuk menahan diri dari hawa nafsu, syahwat dan amarah. Membersihkan diri dari sifat-sifat tercela, atau melakukan latihan-latihan jiwa

---

defenisi tasawuf kepada tiga kategori yaitu kategori *al-bidayah* (pengalaman sufi pada permulaaan), kategori *al-Mujahadah* (membicarakan pengalaman yang berhubungan kesungguhan mereka), dan kategori *al-muzaqah* (yang membicarakan dari segi-segi perasaan-perasaan sufi). Lihat Ibrahim Basumi, *Nasya'ah at-Tasawuf al-Islam*, Makkah: Dar al-Ma'arif, 1969, hlm. 17.

[11] Harun Nasution, *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya*, Jilid II, Universitas Indonesia, Jakarta, 1986, hlm.71

[12] Nurcholis Madjid, *Dialog Keterbukaan*, Ed. Edy A.Efendi, Paramadina, Jakarta, 1998, hlm.317

*(riyadhat al-nafs)* dalam berbagai disiplin, termasuk berpuasa, *'uzlah*, dan latihan jiwa lainnya.

## Signifikansi Spritualitas Bagi Masyarakat Modern

Di awal saya sudah memaparkan bahwa kondisi kekinian telah membawa orang jauh dari Tuhannya. Untuk itu, jalan untuk membawanya kembali adalah dengan menginternalkan nilai-nilai spritual (dalam Islam disebut tasawuf) atau membumikannya dalam kehidupan masa kini.

Salah satu tokoh era modern yang begitu sungguh-sungguh memperjuangkan internalisasi nilai-nilai spritual Islam adalah Sayyid Husein Nashr. Ia melihat datangnya malapetaka dalam manusia modern akibat hilangnya spritualitas yang sesungguhnya *inhern* dalam tradisi Islam. Bahkan beliau juga menyesali tindakan akomodatif dari kalangan modernis dan reformis dunia Islam yang telah berakibat menghancurkan seni dan budaya Islam serta menciptakan kegersangan dalam jiwa seorang muslim.

Dalam situasi kebingungan seperti ini, sementara bagi mereka selama berabad-abad Islam dipandangnya dari isinya yang legalistik formalistis, tidak memiliki dimensi esoteris (batiniah) maka kini saatnya dimensi batiniyah Islam harus diperkenalkan sebagai alternatif. [13] Menurut Komarudin Hidayat yang dikutip oleh Abudin Nata sufisme perlu untuk dimasyarakatkan dengan tujuan : *Pertama*, turut serta terlibat dalam berbagai peran dalam menyelamatkan kemanusiaan dari kondisi kebingungan akibat hilangnya nilai-nilai spritual. *Kedua*, memperkenalkan literatur atau pemahaman tentang aspek esoteris (kebatinan Islam), baik terhadap masyarakat Islam yang mulai melupakannya maupun non Islam, khususnya terhadap masyarakat Barat. *Ketiga*, untuk memberikan penegasan kembali bahwa sesungguhnya aspek esoteris Islam, yakni sufisme, adalah jantung ajaran Islam, sehingga bila wilayah ini kering dan tidak berdenyut, maka keringlah aspek-aspek yang lain ajaran Islam.[14]

Islam memiliki semua hal yang diperlukan bagi realisasi kerohanian dalam artian yang luhur. Tasawuf adalah kendaraan pilihan untuk tujuan ini. Oleh karena tasawuf merupakan dimensi esoterik dan dimensi dalam daripada Islam ia tidak dapat dipraktekkan terpisah dari Islam, hanya Islam yang dapat membimbing mereka dalam mencapai istana batin kesenangan dan kedamaian yang bernama tasawuf. Tasawuf tidak didasarkan atas penarikan

[13] Abudin Nata, *op.cit*., hlm.293
[14] *Ibid*., hlm.294

diri secara lahir dari dunia melainkan didasarkan atas pembebasan batin. Pembebasan batin dalam kenyataan bisa berpadu dengan aktivitas lahir yang intens. Tasawuf sampai kepada perpaduan kehidupan aktif dan kontemplatif selaras dengan sifat penyatuan Islam sendiri terhadap kedua bentuk kehidupan ini. Kekuatan rohani Islam menciptakan suatu iklim di dalam kehidupan lahiriah melalui aktivitas yang intens.[15]

Nurcholis Majid sebagaimana yang dikutip oleh Simuh mengatakan bahwa sebagai sistem ajaran keagamaan yang lengkap dan utuh Islam memberi tempat kepada jenis penghayatan keagamaan yang lengkap dan utuh. Islam memberi tempat kepada jenis penghayatan keagamaan eksoterik (lahiri) dan esoterik (batini) sekaligus.[16] Senada dengan itu, Khan Sahib Khaja Khan mengatakan bahwa tasawuf itu terdiri dari dua unsur yang tidak bisa dipisahkan yaitu unsur formalistik yang disebut dengan syari'at dan unsur substansialistik yang terkait dengan pekerjaan hati (*feeling*) yang ditempuh lewat tarikat.[17]

Tasawuf bukan berarti mengabaikan nilai-nilai syari'at (nilai-nilai formalistik dalam Islam). Tasawuf yang benar adalah adanya *tawazun* (keseimbangan) antara keduanya yaitu unsur lahir (formalistik) dan batin (substansialistik).

Untuk betul-betul membumikan tasawuf (nilai-nilai spritual Islam) di era kekinian atau dalam rangka mensosialisasikan tasawuf untuk mengatasi masalah moral yang ada pada saat ini diperlukan adanya pemahaman baru (interpretasi baru) terhadap term-term tasawuf yang selama ini dipandang sebagai penyebab melemahnya daya juang di kalangan umat Islam yang akhirnya menghantarkan umat Islam menjadi mandeg (statis).

Fazlur rahman mengatakan bahwa tidak dapat diragukan lagi bahwa pada dasarnya sufisme mengemukakan kebutuhan-kebutuhan religius yang penting dalam diri manusia. Yang perlu kita lakukan pada saat sekarang ini adalah mengambil unsur-unsur yang diperlukan tersebut, memisahkan unsur-unsur tersebut dari serpihan-serpihan yang bersifat emosional dan sosiologikal, dan mengintegrasikan unsur-unsur tersebut ke dalam suatu Islam yang seragam dan integral.[18]

---

[15] Seyyed Hossein Nasr, *Sufi Essays*, Second Edition,State University Of New York Press, Albany, USA, 1991, hlm.169-170

[16] Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya Dalam Islam*, Raja Grafindo Persada, Jakarta, 1997, hlm.271

[17] Khan Sahib Khaja Khan, *Studies in Tasawuf*, Idarah-I Adabiyat-I, Delhi,1978, hlm.153

[18] Fazlur Rahman, *Islamic Methodology In History*, Ed. Terjemah oleh Anas Mahyuddin, *Membuka Pintu Ijtihad*, Pustaka, Bandung,1984, hlm.181

Intisari ajaran tasawuf adalah bertujuan memperoleh hubungan langsung dan disadari dengan Tuhan, sehingga orang merasa dengan kesadarannya itu berada dihadirat-Nya. Kemampuan berhubungan dengan Tuhan ini dapat mengintegrasikan seluruh ilmu pengetahuan yang nampak berserakan. Karena melalui tasawuf ini seseorang disadarkan bahwa sumber segala yang ada ini berasal dari Tuhan, bahwa dalam faham *wahdatul wujud*, alam dan manusia yang menjadi objek ilmu pengetahuan ini sebenarnya adalah bayang-bayang atau foto copy Tuhan. Dengan cara demikian antara satu ilmu dengan ilmu lainnya akan saling mengarah pada Tuhan. Di sinilah perlunya ilmu dan teknologi yang berwawasan moral, yaitu ilmu yang diarahkan oleh nilai-nilai dari Tuhan.[19] Orang yang demikian harus cemas jika ilmu yang dimilikinya itu tidak dimanfaatkan sesuai perintah Tuhan.

Selanjutnya tasawuf melatih manusia agar memiliki ketajaman batin dan kehalusan budi pekerti. Sikap batin dan kehalusan budi pekerti yang tajam ini menyebabkan ia akan selalu mengutamakan pertimbangan kemanusiaan pada setiap masalah yang dihadapi. Dengan cara demikian, ia akan terhindar dari melakukan perbuatan-perbuatan yang tercela menurut agama.[20]

Sikap materialistik dan hedonistik yang merajalela dalam kehidupan modern ini dapat diatasi dengan menerapkan konsep *zuhud* (*asketisisme*). Dalam Islam asketisisme ini mempunyai pengertian khusus. Ia bukanlah kependetaan atau terputusnya kehidupan duniawi, tetapi merupakan hikmah yang membuat penganutnya mempunyai visi khusus terhadap kehidupan, di mana mereka tetap bekerja dan berusaha, namun kehidupan duniawi itu tidak menguasai kecendrungan hati mereka, serta tidak membuat mereka mengingkari Tuhannya.[21]

Konsep *zuhud*, yang pada intinya sikap tidak mau diperbudak atau terperangkap oleh pengaruh duniawi yang sementara itu, atau menghindarkan diri dari kecendrungan-kecendrungan hati yang terlalu mencintai dunia.[22] Jika sikap ini telah mantap, maka ia tidak akan berani menggunakan segala cara untuk mencapai tujuan. Sebab tujuan yang ingin dicapai dalam tasawuf adalah menuju Tuhan, maka caranyapun harus ditempuh dengan cara yang disukai oleh Tuhan.

---

[19] Abudin Nata, *op.cit*., hlm.295

[20] *Ibid*., hlm.296

[21] Al-Tafthazani, *Sufi dari zaman ke zaman*, Terj. Ahmad Rafi' Usmani, Pustaka ITB, Bandung, 1985, hlm. 54

[22] Sayyid Abdul Wahab Asy- Sya'rani, *Al-Minah as-Saniyah*, Ed.Terjemah oleh Ach. Khudori Soleh, *Menjadi Kekasih Tuhan*, Mitra Pustaka, Yogyakarta, 1998, hlm.9

Selanjutnya sikap frustasi, putus asa dapat diatasi dengan sikap ridha yang diajarkan dalam tasawuf, yaitu selalu menerima terhadap segala keputusan Tuhan setelah berusaha dengan semaksimal mungkin.

Masih banyak contoh bagaimana pengejawantahan nilai-nilai spritual (tasawuf) yang disesuaikan dengan kondisi kekinian. Namun, penulis tidak menjelaskannya secara keseluruhan hanya berupa perwakilan dari beberapa konsep saja. Jelasnya, problema masyarakat modern yang menjadikan kekeringan akan nilai-nilai spritual harus segera diobati dengan menanamkan kembali nilai-nilai spritual (sufistik). Ini menunjukkan betapa relevan dan signifikan tasawuf dengan kondisi hari ini.

## Penutup

Menginternalisasikan atau membumikan nilai-nilai spritual dalam bentuk tasawuf menjadi kebutuhan secara imperatif sepanjang hidup manusia dalam semua bentuk perkembangan masyarakat.

Untuk masyarakat yang masih terbelakang, spritualisme harus berfungsi sebagai paradigma dakwah untuk mendorong peningkatan etos kerja dan bukan sebagai pelarian dan ketidak berdayaan masyarakat untuk mengatasi tantangan hidupnya. Sedangkan bagi masyarakat maju-industrial, spritualisme berfungsi sebagai paradigma dakwah dalam bentuk tali penghubung dengan Tuhan.

Dekadensi moral hari ini yang melanda masyarakat modern diakibatkan keringnya penghayatan terhadap nilai-nilai spritual. Sehingga prilaku menyimpang seperti Korupsi, Kolusi dan Nepotisme (KKN) sangat merajalela di kalangan pejabat dan birokrat pemerintahan. Hanya ada satu solusi terbaik yaitu membumikan nilai-nilai spritual (dalam Islam terbingkai dengan tasawuf) untuk mengatasi problem masyarakat modern hari ini.

## Pustaka Acuan

Abudin Nata, *Akhlak tasawuf*, Raja Grafindo Persada, Jakarta, 1997

_____, *Metodologi Studi Islam*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2002

Al-Tafthazani, *Sufi dari zaman ke zaman*, Terj. Ahmad Rafi' Usmani, Pustaka ITB, Bandung, 1985

Astrid S.Susanto, *Pengantar Sosiologi dan Perubahan Sosial*, Bina Cipta, Bandung, 1979, cet. II

Fazlur Rahman, *Islamic Methodology In History*, Ed. Terjemah oleh Anas Mahyuddin, *Membuka Pintu Ijtihad*, Pustaka, Bandung,1984

Harun Nasution, *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya*, Jilid II, Universitas Indonesia, Jakarta, 1986

Ibrahim Basumi, *Nasya'ah at-Taiawuf al-Isl±m*, Makkah: D±r al-Ma'±rif, 1969

John Neisbit and Patricia Aburdance, *Megatrend 2000, ten New Direction For The 1990,s*, New York, Avon Book, 1

Khan Sahib Khaja Khan, *Studies in Tasawuf*, Idarah-I Adabiyat-I, Delhi,1978

Komarudin Hidayat, *Agama dan kegalauan Masyarakat Modern*, dalam Nurcholish Madjid et.al., *Kehampaan Spritual Masyarakat Modern*, Mediacita, Jakarta, 2000

Komarudin Hidayat dan Muh. Wahyuni Nafis, *Agama masa depan Persfektif Filsafat Perennial*, Paramadinah, 1995

M. Dawam Rahardjo, *Intelektual, Inteligensia, dan prilaku politik bangsa*, Mizan, Bandung, 1993

Mulyadhi Kartanegara, *Menyelami Lubuk Tasawuf*, Jakarta, Penerbit Erlangga, 2006

Nurcholis Madjid, *Dialog Keterbukaan*, Ed. Edy A.Efendi, Paramadina, Jakarta, 1998

Sayidiman Suryahadipraja, *Makna Modernitas Dan Tantangannya Terhadap Iman Dalam kontekstual Ajaran Islam*, Paramadina, Jakarta, 1993

Sayyid Abdul Wahab Asy-Sya'rani, *Al-Minah as-Saniyah*, Ed.Terjemah oleh Ach. Khudori Soleh, *Menjadi Kekasih Tuhan*, Mitra Pustaka, Yogyakarta, 1998

Seyyed Hossein Nasr, *Sufi Essays*, Second Edition,State University Of New York Press, Albany, USA, 1991

Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya Dalam Islam*, Raja Grafindo Persada, Jakarta, 1997

# TASAWUF DAN KEMAJUAN ZAMAN

**Amiruddin MS.**

## Pendahuluan

Banyak kalangan yang mempertentangkan antara dunia tasawuf dan kemajuan zaman. Bagi mereka, jika ingin maju tinggalkan mistisisme; jika ingin bersama Tuhan, mustahil akan mengikuti kemajuan zaman. Pertanyaan mendasar, benarkah anggapan tersebut?

Pertanyaan senada juga dituliskan oleh Komaruddin Hidayat dalam bukunya, *Psikologi Kematian*. Bila inti tasawuf pada wilayah batin seseorang (*inner life*) relevankah tasawuf dikaitkan dengan proses transformasi sosial yang wilayah operasionalnya terletak pada dataran struktur atau titik beratnya pada dimensi praksis dari perilaku seseorang dalam jaringan-jaringan instansi masyarakat?[1] Demikian pertanyaan dilontarkan.

Menurutnya, pertanyaan seperti ini tampaknya telah kehilangan relevansinya. Karena melihat transformasi sosial tidak cukup hanya dari satu aspek, melainkan harus komprehensif. Dalam Alquran, nilai kemanusiaan bisa dipahami ketika semua perilaku lahir dan batinnya diorientasikan pada Allah, dan pada waktu yang sama juga membawa dampak konkret terhadap upaya meningkatkan nilai-nilai kemanusiaan. Pendeknya, manusia tidak bisa dipahami tanpa keterkaitannya dengan Tuhan dan keterkaitannya dengan manusia lain dalam kehidupan sosial.[2]

Ketika dipisahkan kehidupan manusia antara keterkaitannya dengan Tuhan dan keterkaitannya dengan manusia lain, maka akan menimbulkan kehancuran. Dalam buku penulis, *Pendidikan Tasawuf*, antara lain penulis menegaskan realitas kehidupan dewasa ini, banyak orang pintar dan terpelajar, orang kaya dan tersohor, pejabat yang berpengaruh, namun tidak memiliki akhlak yang baik dan moral yang terpuji, yang *notebene* adalah ajaran tasawuf.

---

[1] Komaruddin Hidayat, *Psikologi Kematian: Mengubah Kekuatan Menjadi Optimisme* (Jakarta: Penerbit Hikmah, 2006), h. 31-32.

[2] *Ibid.,* h. 32.

Kondisi carut marut suatu bangsa dengan segudang masalah yang dihadapi: masalah sosial, ekonomi, kultur, budaya, maupun agama ternyata tidak hanya bisa dipahami secara teknis-mekanis. Aspek etika, moral, dan akhlak ternyata perlu mendapat perhatian. Moralitas memegang kunci penting dalam segala hal, dari hulu ke hilir atau dari yang berskala besar sampai hal-hal yang dianggap remeh.

Tidak satu orang pun yang memandang bahwa etika, moral, adab, dan akhlak mulia itu sesuatu yang tidak penting. Semua orang akan senang ketika melihat orang lain beretika, bermoral, beradab, dan berakhlak mulia. Bahkan orang tidak akan memandang kecerdasan, kekayaan, ketinggian pangkat seseorang ketika mereka tidak memiliki akhlak yang luhur.

Dalam konteks Indonesia, banyak orang pintar, bahkan mereka sering disebut sebagai negarawan, pemimpin umat, tokoh masyarakat, politikus, dan lain sebagainya. Namun, fenomena yang ada, banyak pula dari mereka yang mencoba merusak negara ini dari dalam, dengan melakukan korupsi, mengedarkan narkoba, dan lain sebagainya. Orang yang selama ini mungkin dielu-elukan oleh umat untuk membawa perubahan positif, tiba-tiba diumumkan oleh pihak berwenang sebagai tersangka korupsi, yang untuk selanjutnya berubah status menjadi terpidana.

Apa yang salah dengan mereka? Bukan ilmunya yang sedikit. Bukan hartanya yang kurang. Bukan kedudukan yang tidak berpengaruh. Mereka adalah orang pintar, mereka adalah orang kaya, mereka adalah orang yang berpengaruh, namun, moral dan akhlak mulia yang sudah mulai kering dalam diri mereka. Kebiasaan-kebiasaan baik pada diri mereka, sudah mulai terkikis. Kebersihan batin mereka sudah mulai terpengaruh oleh noda-noda hitam keduniaan. Untuk itu, tasawuf menjadi sangat urgen dalam kehidupan modern dengan segala kemajuan yang dimilikinya.[3]

Dalam artikel ini, penulis akan memberikan gambaran betapa pentingnya penerapan ajaran tasawuf dalam era kemajuan zaman saat ini. Antara kemajuan zaman dengan tasawuf jangan dipisahkan, apalagi dipertentangkan. Setidaknya ada dua hal yang melanda manusia modern saat ini. *Pertama,* 'kekosongan jiwa' dari nilai-nilai spiritual dan mengakarnya dimensi materialistik pada kehidupan masyarakat modern. *Kedua,* dominannya aspek spiritual serta

[3] Lihat di antaranya, Amiruddin MS, *Pendidikan Tasawuf: Upaya Membumikan Tasawuf dalam Kehidupan Modern,* Muhammad Arifin Jahari (ed.), (Medan: Manhaji dan Rumah Tasawuf Baitul Mustaghfirin al-Amir, 2015), h. 209 dan seterusnya.

melepaskan aspek materi. Kedua kondisi ini sangat tidak baik untuk masyarakat modern. Sebaliknya, mengikuti kemajuan zaman dengan nilai-nilai spiritual, itulah yang diharapkan pada masyarakat modern sekarang.

## 'Kekosongan Jiwa' Masyarakat Modern

Dalam bukunya, *The Turning Point: Science, Society, and the Rising Culture,* Fritjof Capra menyatakan, *"At the beginning of the last two decades of our century, we find ourselves in a state of profound, world-wide crisis. It is a complex, multi-dimensional crisis whose facets touch every aspect of our lives–our health and livelihood, the quality of our environment and our social relationships, our economy, technology, and politics. It is a crisis of intellectual, moral, and spiritual dimensions; a crisis of a scale and urgency unprecedented in recorded human history. For the first time we have to face the very real threat of extinction of the human race and of all life on this planet."*[4]

Kondisi yang digambarkan oleh Fritjof Capra di atas, ternyata dirasakan oleh pemikir di hampir seluruh penjuru dunia, terutama, dimana ajaran substansi agama diabaikan, dipinggirkan, bahkan dianggap telah gagal dan mati. Pada akhir abad ke-XIX, filosof Jerman, Nietzsche, menyatakan bahwa Tuhan telah mati. Proklamasi 'kematian Tuhan' ini menandakan kematian kehidupan spiritualitas orang yang bersangkutan. Di sinilah letak krisis yang sebenarnya, sebagaimana dijelaskan oleh Danah Zohar dan Ian Marshal bahwa *spiritual crisis* sebenarnya adalah krisis yang mendasar pada masyarakat modern.[5]

Krisis spiritual atau kehancuran dimensi spiritual manusia adalah akibat dari dominasi dan hegemoninya kehidupan materialistik dan positifistik. Kondisi ini, pada gilirannya akan menimbulkan disorientasi masyarakat modern. Dia tidak tahu lagi kemana arah akan pergi, bahkan dia sudah tidak tahu dari mana ia berasal.

Mulyadhi Kartanegara dalam bukunya, *Menyelami Lubuk Tasawuf* menyatakan bahwa manusia modern telah mengalami apa yang disebut oleh Nasr sebagai krisis spiritual. Hal ini barangkali terjadi sebagai akibat dari pengaruh sekularisasi yang telah cukup lama menerpa jiwa-jiwa manusia modern. Pengaruh pandangan dunia modern dalam pelbagai bentuknya –

---

[4] Lihat Fritjof Capra, *The Turning Point: Science, Society, and the Rising Culture* (New York: Bantam, 1984), h. 21.

[5] Danah Zohar and Ian Marshal, *SQ: Spiritual Intelligence: The Ultimate Intelligence* (Great Britain: Bloomsbury, 2000), h. 18.

naturalisme, materialisme, positivisme – memiliki momentumnya yang berarti setelah sains modern, beserta teknologi yang dibawanya, memutuskan untuk mengambil pandangan sekuler – khususnya positivisme ala Comte – sebagai dasar filosofisnya. Pengaruh sains yang besar dalam kehidupan modern, dengan sengaja atau tidak, telah menyebarkan pandangan sekuler tersebut sampai ke lubuk jantung dan hati manusia modern.[6]

Lanjutnya, pandangan dunia sekuler, yang hanya mementingkan kehidupan duniawi, telah secara signifikan menyingkirkan manusia dari segala aspek spiritualitas. Akibatnya mereka hidup secara terisolir dari dunia lain yang bersifat nonfisik, yang diyakini adanya oleh kaum sufi. Hal ini mengakibatkan terputusnya hubungan dengan segala realitas yang lebih tinggi daripada sekedar entitas fisik.[7]

Azyumardi Azra menjelaskan bahwa kebudayaan modern yang berintikan liberalisasi, rasionalisasi, dan efesiensi secara konsisten terus melakukan proses pendangkalan kehidupan spiritual/rohani. Leberalisasi yang terjadi pada seluruh aspek kehidupan tidak lain adalah proses desakralisasi dan despiritualisasi tata nilai kehidupan. Dalam proses seperti ini, agama yang sarat dengan nilai-nilai sakral dan spiritual, perlahan tapi pasti, terus tergusur dari pelbagai aspek kehidupan masyarakat. Terkadang agama dipandang tidak relevan dan tidak signifikan lagi dalam kehidupan. Akibatnya, sebagaimana terlihat dengan sangat jelas pada gejala umum masyarakat modern, kehidupan rohani semakin kering dan dangkal.[8]

Kemajuan zaman dengan sainsnya, yang hanya mengandalkan kecerdasan akal/rasio manusia, sampai pada batas-batas tertentu, akan dapat mengikis benteng-benteng nilai idealisme humanisme dan semakin menuju ke arah rasionalisme, pragmatisme dan relativisme. Berbagai akibat buruk pun muncul, seperti nilai-nilai kehidupan manusia lebih banyak menekankan pada nilai kegunaan, kelimpahan hidup materialistik, sekularistik dan hedonistik serta agnostik yang menafikan aspek-aspek etika-riligius, moralitas, humanistik, dan spiritualitas.[9]

Agaknya tidak keliru jika dikatakan bahwa abad XXI ini adalah 'abad kecemasan' (*the age of anxienty*) setelah abad yang lalu menjadi 'abad kemurungan'

---

[6] Mulyadhi Kartanegara, *Menyelami Lubuk Tasawuf* (Jakarta: Erlangga, 2006), h. 264.
[7] *Ibid.,* h. 264-265.
[8] Azyumardi Azra, *Esai-Esai Intelektual Muslim dan Pendidikan Islam* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1998), h. 100.
[9] Lihat, M. Arifin, *Kapita Selekta Pendidikan* (Jakarta: Bina Aksara, 1991), h. 57.

(*the age of melancholy*). Hal ini terjadi karena wabah depresi modern yang terus meluas seiring berkembangnya gaya hidup modern yang kering dengan nilai-nilai spiritual.

## Manusia: Antara Material dan Spiritual

Tidak bisa dipungkiri bahwa manusia adalah makhluk yang terdiri dari aspek materi dan spirit/rohani. Namun, akibat kemajuan zaman, dominasi material sangat nampak, yang kerap kali menyampingkan aspek rohaninya. Harus disadari, hakikat manusia sebenarnya adalah aspek rohani. Dalam buku penulis, *Pendidikan Tasawuf,* di antaranya dijelaskan bahwa dalam kajian falsafat Islam, hakikat manusia adalah ruh. Memang tidak dapat dipungkiri bahwa manusia diciptakan dari dua aspek: jasmani dan ruhani. Walau keduanya adalah dari dan makhluk Allah, namun dalam Alquran, Allah menjelaskan perbedaan asal keduanya. Jasmani Allah ciptakan dari tanah/air mani dari saripati tanah dan akan kembali ke tanah. Sedangkan ruh dari Allah dan akan kembali kepada Tuhannya.

Di antara ayat Alquran yang menegaskan hal ini adalah:

ٱلَّذِىٓ أَحۡسَنَ كُلَّ شَىۡءٍ خَلَقَهُۥۖ وَبَدَأَ خَلۡقَ ٱلۡإِنسَٰنِ مِن طِينٍ ۝٧ ثُمَّ جَعَلَ نَسۡلَهُۥ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن مَّآءٖ مَّهِينٖ ۝٨ ثُمَّ سَوَّىٰهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِۦۖ وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡأَبۡصَٰرَ وَٱلۡأَفۡـِٔدَةَۚ قَلِيلٗا مَّا تَشۡكُرُونَ ۝٩

*"Yang memperindah segala sesuatu yang Dia ciptakan dan yang memulai penciptaan manusia dari tanah, kemudian Dia menjadikan keturunannya dari saripati air yang hina (air mani). Kemudian Dia menyempurnakannya dan meniupkan ruh-Nya ke dalam tubuhnya dan Dia menjadikan pendengaran, penglihatan, dan hati bagimu, (tetapi) sedikit kali kamu bersyukur."* (QS. as-Sajdah [32]: 7-9).

Ayat di atas menjelaskan aspek jasmani manusia, Allah ciptakan dari tanah/air mani dari saripati tanah, sedangkan aspek ruh, Allah katakan dari-Nya. Sesuatu yang dinisbahkan kepada Allah berarti menunjukkan kemuliaannya, dalam hal ini adalah ruh yang Allah nisbahkan kepada diri-Nya secara langsung. Berarti ruh lebih mulia dari jasad manusia.

Menurut al-Attas, dimensi ruh manusia adalah tempat bagi segala sesuatu yang intelijibel dan dilengkapi dengan fakultas yang memiliki sebutan berlainan

dalam keadaan yang berbeda, yaitu ruh, *nafs, qalb,* dan *'aql*. Ketika ruh bergelut dengan segala sesuatu yang berkaitan dengan intelektual dan pemahaman, ia disebut *al-'aql*. Ketika mengatur tubuh, ia disebut *al-nafs*. Ketika sedang mengalami pencerahan intuisi, ia disebut *al-qalb*. Sedangkan ketika kembali ke dunianya yang abstrak, ia disebut ruh.[10]

Berdasarkan paparan di atas, menurut Al Rasyidin, ruh memiliki peranan sangat menentukan dalam mengarahkan manusia untuk memilih dan menampilkan suatu perilaku, tindakan, dan gerak jasmani. Sebab, ruh memiliki tiga fakultas: 1) *al-'aql,* yaitu entitas rohani yang memiliki energi atau daya untuk melakukan penalaran dan pemahaman; 2) *al-nafs,* yaitu entitas rohani yang memiliki energi atau daya untuk mengatur atau mengendalikan diri. Ketika *al-nafs* ini cenderung pada hal-hal yang bersifat material, ia disebut sebagai *al-nafs al-hayawaniyah* dan ketika cenderung pada hal-hal yang bersifat non material, disebut *al-nafs al-muthma'innah*; dan 3) *al-qalb,* yakni entitas rohani yang memiliki energi atau daya untuk melakukan pensucian dan meraih pencerahan diri.[11]

Tiga fakultas ruh: akal, hati, dan nafsu manusia inilah yang akan memerintahkan jasad untuk melakukan sesuatu. Ketika seseorang mendengar panggilan azan, lalu dia bergerak mengambil wudhu, melangkahkan kakinya ke masjid, dan salat, sebenarnya bukan jasadnya yang melakukan ini semua, tapi ruhnyalah yang memerintahkan untuk melakukan hal itu. Ketika seseorang bangun tengah malam, lalu melaksanakan salat malam, sebenarnya ruhnyalah yang memerintahkan jasad untuk melakukannya, karena kehendak jasad sebenarnya terus melanjutkan tidurnya. Jadi esensi dan hakikat manusia adalah ruh.

Dari segi rohani, manusia dibagi menjadi tiga: bagian atas yakni akal, bagian tengah yakni hati, dan bagian bawah yakni nafsu. Hati Allah letakkan di tengah, karena diharapkan akan dekat dengan akal yang di atas, dan dekat dengan nafsu yang di bawah, sehingga hati akan mengontrol akal dan dan *nafs* manusia.

Ketika akal berpikir dan mengeluarkan sejumlah ide, diharapkan pikiran dan ide yang dikeluarkan sesuai dengan dan dapat dikontrol oleh hati nurani. Sehingga kecerdasan akal tidak dipergunakan untuk hal-hal negatif. Begitu

---

[10] Syed Muhammad Naquib al-Attas, *The Nature of Man and the Psychology of the Human Soul* (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilizations, 1990), h. 5-7.

[11] Al Rasyidin, *Filsafat Pendidikan Islam: Membangun Kerangka Ontologi, Epistimologi, dan Aksiologi Praktik Pendidikan* (Bandung: Citapustaka Media Perintis, 2012), h. 18.

juga, ketika nafsu ingin memenuhi kebutuhannya: makan, minum, kawin, dan lain sebagainya, diharapkan sesuai dengan dan dapat dikontrol oleh hati. Sehingga pemenuhan kebutuhannya tersebut ke arah yang positif.

Banyak orang pintar dan cerdas akalnya, tapi dipergunakan untuk mencuri, korupsi, menipu orang, berbuat zalim, dan sebagainya. Ini karena hatinya tidak cerdas. Hatinya kotor dan tertutup oleh 'titik-titik hitam' dosa. Begitu juga nafsu, banyak orang yang memenuhi kebutuhannya: makan dan minum dengan yang haram, benda atau cara mendapatkannya, serta kebutuhan kawin dilakukan pada tempat-tempat yang haram. Ini juga karena hatinya bermasalah. Posisi hati ditengah tidak difungsikannya untuk mengontrol akal yang di atas, dan nafsu yang di bawah, atau justru hatinya sendiri yang perlu dibersihkan.[12]

Penjelasan ini menegaskan bahwa aspek rohani manusia adalah esensi manusia itu sendiri. Dengan demikian, mencampakkan aspek rohani/spiritual manusia berarti memcampakkan esensi manusia. Jika demikian, manusia tiada ubahnya seperti binatang, yang hanya fokus dalam kehidupan materialnya saja.

Dalam Alquran, manusia disebut sebagai *al-basyar, al-insān, an-nās,* dan *banī ādam*. Keempat istilah ini, menunjukkan satu kesatuan manusia dari pelbagai aspek yang dimilikinya. Kata *al-basyar* digunakan oleh Alquran untuk menunjukkan pada manusia sebagai makhluk dewasa secara fisik-biologis yang mengalami pertumbuhan dan perkembangan jasmani, melakukan aktifitas lahiriah dan konkret sesuai dengan kondrat alamiahnya, tidak sebagaimana malaikat, jin atau jenis lainnya. Hal ini terlihat dalam aktifitas fisiknya seperti makan, minum, istirahat, tidur, berhubungan seks, berjalan di pasar, dan lain sebagainya.

Kata *al-insān* dalam Alquran untuk menunjukkan kepada manusia sebagai makhluk yang berdimensi spiritual atau rohani. Kata *an-nās* dalam Alquran menunjukkan bahwa manusia adalah makhluk sosial atau dalam pengertian sosiologis. Dari kata ini juga terambil kata *unās, ins, anāsiy* dan *insiy* yang juga digunakan oleh Alquran. Walau memiliki penekanan makna yang berbeda, namun, semua kata tersebut pada dasarnya memiliki keterkaitan makna bila dirujuk pada pengertian manusia sebagai makhluk sosial atau dalam pengertian sosiologis.

Sedangkan kata *bani ādam* pada dasarnya memiliki makna perkembangan sebagaimana arti asal kata *bani*, tetapi jika dilihat pada kata *ādam* itu

[12] Amiruddin MS, *Pendidikan Tasawuf,* h. 6-10.

sendiri, terma ini menitikberaktan pada manusia sebagai makhluk yang memiliki kemampuan mengembangkan ilmu pengetahuan melalui kekuatan intelektualnya, atau dengan kata lain manusia sebagai makhluk intelektual. Demikianlah simpulan Abdul Kodir dalam disertasi doktornya di Sekolah Pascasarjana UIN Jakarta dengan judul *Konsep Manusia dalam Alquran Sebagai Dasar Pengembangan Pendidikan* pada tahun 2007.[13]

Dari penjelasan ini, berarti manusia adalah makhluk dengan dimensi jasmani dan rohani; makhluk sosial dan intelektual. Potensi-potensi yang disebutkan oleh Alquran ini tidak boleh diabaikan oleh manusia itu sendiri. Manusia mengembangkan kemajuan zamannya dengan potensi intelektualnya, berhubungan dengan orang lain dengan potensi sosialnya, dan berhubungan dengan Tuhannya dari aspek rohaninya. Bahkan, jika dikaitkan dengan teori esensi manusia adalah aspek rohani di atas, sebuah kesalahan fatal, jika hanya karena pengembangan intelektualnya, manusia meninggalkan esensi kemanusiaannya. Maka saatnya manusia melejiktan potensi spiritualnya, dengan cara, di antaranya, menyelami dunia tasawuf.

## Menanti Kebangkitan Spiritual

Kesadaran akan hakikat manusia dengan pelbagai terma yang digunakan dalam Alquran, dan ketidaktenangannya dengan kehidupan materialistik, sekularistik dan hedonistik serta agnostik yang cenderung menafikan aspek rohani manusia atau menyebabkan 'kekosongan jiwa', membuat manusia membangkitkan kembali spiritualitasnya. Tuhan yang dianggap 'mati' oleh rasionalitas modern, kembali dikenali sebagai realitas tertinggi, yang hanya kepada-Nyalah satu-satunya tempat menggapai kebahagiaan dan ketenangan. *Syahadah* primordial manusia kembali dikenang,[14] fungsinya sebagai hamba

---

[13] Abdul Kodir, *Konsep Manusia dalam Alquran Sebagai Dasar Pengembangan Pendidikan* (Disertasi Doktor UIN Jakarta tahun 2007), h. 53-87.

[14] Syahadah primordial ini tergambar dalam ayat:

وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ۛ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَـٰذَا غَـٰفِلِينَ ﴿١٧٢﴾

*"Dan (ingatlah) ketika Tuhanmu mengeluarkan dari sulbi (tulang belakang) anak cucu Adam keturunan mereka dan Allah mengambil kesaksian terhadap ruh mereka (seraya berfirman), "Bukankah Aku ini Tuhanmu?" Mereka menjawab, "Betul (Engkau Tuhan kami), kami bersaksi." (Kami lakukan yang demikian itu) agar di hari Kiamat kamu tidak mengatakan, "Sesungguhnya ketika itu kami lengah terhadap ini."* (QS. al-A`rāf [7]: 172).

kembali diaktifkan,[15] dan tugasnya sebagai khalifah kembali dijalankan.[16] Saatnya kebangkitan spiritual.

Azra menjelaskan bahwa kerinduan masyarakat modern kepada nilai-nilai agama dan pegangan spiritual seperti tercermin dalam fenomena pada dasawarsa terakhir, sebagai reaksi dari kenyataan – sesungguhnya tidaklah aneh. Terutama di kalangan orang muda, kerinduan itu terlihat lebih kentara. Banyak kalangan orang muda di Barat yang datang ke belahan dunia Timur untuk mencari ajaran-ajaran yang dapat menenteramkan rohaninya, sebagiannya masuk ke dalam pelukan agama dan sebagian lagi ada pula yang memasuki aliran-aliran spiritual yang berbau mistik dan esoteris.[17]

Pengenalan terhadap Allah (*ma'rifatullāh*) merupakan tujuan primer dan pijakan mendasar dalam kebangkitan spiritual. Menurut Said Aqil Siroj, melalui tujuan inilah, kaum sufi berkonsentrasi penuh melatih keruhaniaannya untuk menggapai kesucian hati secara kontinu. Dalam proses seperti ini, rasa *khauf* (takut) dan *raja'* (harap) menjadi dominan dalam diri mereka, tanpa mengenal rasa putus asa, pesimistis, apatis, dan segala penyakit kepribadian yang biasa dirasakan oleh manusia pada umumnya. Dalam hiruk-pikuk keduniaan, sang sufi tetap tegar dan jauh dari keterpesonaan yang membuat dirinya terlena dari mengingat Allah, atau *zikrullāh*.[18]

Dengan demikian, bisa dikatakan bahwa tasawuf adalah suatu 'revolusi spiritual' (*saurah ruhiyah*). Tidak seperti dimensi keagamaan lainnya, tasawuf akan selalu memperbarui dan menyemai 'kekosongan jiwa' manusia. Kelimpahruahan

---

[15] Allah berfirman:

وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾

*"Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan agar mereka beribadah kepada-Ku."* (QS. Adz Dzāriyāt [51]: 56).

[16] Salah satu ayat yang menegaskan tugas manusia sebagai berikut:

وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ ٱلْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ ۗ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ ٱلْعِقَابِ وَإِنَّهُۥ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١٦٥﴾

*"Dan Dialah yang menjadikan kamu sebagai khalifah-khalifah di bumi dan Dia mengangkat (derajat) sebagian kamu di atas yang lain untuk mengujimu atas (karunia) yang diberikan-Nya kepadamu. Sesungguhnya Tuhanmu sangat cepat memberi hukuman dan sungguh, Dia Maha Pengampun, Maha Penyayang."* (QS. al-An`ām [6]: 165).

[17] Azra, *Esai-Esai,* h. 101.

[18] Said Aqil Siroj, *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial: Mengedepankan Islam sebagai Inspirasi, Bukan Aspirasi* (Jakarta: Yayasan KHAS, 2009), h. 45-46.

materi yang mewarnai kehidupan dunia dianggap bukanlah sesuatu yang penting. Sebaliknya, kelimpahruahan hatilah yang menjadi penopangnya. Sang sufi adalah mereka yang kaya hatinya, tapi tidak pasif terhadap kenyataan hidup. Kehidupan dunia ini bagi sang sufi adalah fakta yang tidak bisa diingkari. Mereka menghadapinya secara realistis. Dengan kedekatan kepada Allah, seorang sufi akan selalu merasa percaya diri dan optimistis. Aktivisme mereka akan selalu menyala, sebab semua yang dilakukan bertujuan mencari rida Allah.[19]

Dalam Islam, kebaikan seorang muslim tidak dilihat dari aspek zahir saja. Manusia yang sempurna, dilihat dari sempurnanya tiga aspek: iman, Islam, dan *ihsān*, sebagaimana terjelaskan dalam hadis Jibril.[20] Ketiga aspek itu disebut sebagai rukun agama. Sebagaimana rukun, jika kurang satu darinya maka belum sempurnalah agama itu dianutnya.

Dalam hadis tersebut dijelaskan bahwa agama ini terdiri dari tiga rukun: pertama *iman* dengan enam rukunnya, *kedua* Islam dengan lima rukunnya, dan *ketiga ihsān* dengan salah satu dari dua rukunnya. Bagian tasawuf dalam memperbaiki agama seseorang terletak pada *ihsān*.

Secara bahasa, kata *ihsān* antonim/lawan kata *isā'ah*/buruk. Dalam hadis-hadis di atas, dijelaskan bahwa *ihsān* adalah menyembah Allah seolah-olah melihat-Nya, atau meyakini bahwa Allah senantiasa melihat dan mengawasi hamba-Nya.

Menyembah Allah seolah-olah melihat-Nya, atau pada riwayat lain, melakukan sesuatu karena Allah seolah-olah melihat-Nya, adalah posisi tertinggi seorang hamba di hadapan-Nya, yakni *musyāhadah*. Sedangkan meyakini bahwa Allah senantiasa melihat dan mengawasi hamba-Nya, adalah level *murāqabah*. Kedua posisi ini, menurut al-'Asqalāni, adalah buah dari *ma'rifah* dan *khasyyah*.[21]

*Ma'rifah* dan *khasyyah* tidak akan pernah ada kecuali melalui ilmu pengetahuan tentang ayat-ayat Tuhan: *kauniyah* dan *qur'āniyah*, sebagaimana

---

[19] *Ibid.,* h. 46.

[20] Hadis tersebut memiliki banyak jalur periwayatan dan dengan pelbagai redaksi yang saling menguatkan. Lebih lanjut lihat, Ab- Abdillāh Muhammad bin Ismāil al-Bukhāri, *al-Jāmi' as-Sahih* (Kairo: Matba'ah as-Salafiyah wa Maktabatuha, 1400 H.), juz I, h. 33; Muslim dan an-Nawawi, *Sahih Muslim bi Syarh an-Nawaw³* (Kairo: Maktabah al-Mashriyah, 1929), juz I, h. 161-164; Ahmad bin Muhammad bin Hanbal, *al-Musnad* (Kairo: Dār al-Hadis, 1995), juz I, h. 242-243. Untuk perbedaan redaksi yang digunakan dalam hadis tersebut, rujuklah ke buku penulis, Amiruddin MS, *Pendidikan Tasawuf,* h. 41-49.

[21] Ahmad bin 'Ali Ibn Hajr al-'Asqalāni, *Fath al-Bāri bi Syarh Sahih al-Bukhāri* (Kairo: Dār al-Hadis, 1998), juz I, h. 150.

tercantum dalam QS. Fâthir [35]: 28.[22] Dengan demikian, *musyāhadah* dan *murāqabah* didapatkan dengan *ma'rifah* dan *khasyyah*, sedangkan *ma'rifah* dan *khasyyah* didapati dengan ilmu tentang ayat-ayat Allah.

Posisi *musyāhadah* dan *murāqabah* menggambarkan kedekatan seorang hamba dengan Tuhannya dan besarnya keyakinan hamba tentang Tuhannya. Kedua posisi ini akan menyempurnakan keimanan muslim dan pengabdiannya kepada Allah. Dengan demikian, seluruh penyelewengan terhadap kemajuan zaman dan modernitas dapat diantisipasi.

## Penutup

Ketika manusia kehilangan identitasnya di era kemajuan zaman dan kecanggihan modernisasi, tasawuf, yang menggambarkan kedekatan manusia dengan Tuhannya, dapat menjadi petunjuk arah bagi menusia modern yang telah mengalami disorientasi. Karena tasawuf mengajarkan bahwa manusia bukanlah makhluk fisikal *an sich*, atau sosial *an sich*, dan intelektual *an sich*, tapi manusia juga adalah makhluk rohani, yang dengannya akan mencapai kebahagiaan hakiki. Dengan kasadaran ini, diharapkan manusia akan bertindak lebih bijak dan seimbang.

Tasawuf juga mengajarkan bahwa alam ini dengan segala kemajuan dan kecanggihannya bukanlah realitas independen yang tidak memiliki kaitan dengan realitas Tuhan yang Maha Mengatur itu. Sehingga para sufi akan melihat lebih bijak tentang perkembangan dan kemajuan zaman yang tidak terlepas dengan Tuhan semesta alam.

Untuk itu, dalam mengendalikan kemajuan zaman ini, manusia harus kembali kepada Tuhannya, dengan menyelami kehidupan tasawuf (modern). Dengan demikian, kemajuan zaman akan berdampak positif, dan ketenangan serta kebahagian hakiki akan dengan mudah diraih. Akhirnya, penulis ingin mengungkapkan syair yang pernah dituliskan oleh Hamka dalam *Tasawuf Modern*-nya:[23]

---

[22] Ayat tersebut berbunyi:

.... إِنَّمَا يَخۡشَى ٱللَّهَ مِنۡ عِبَادِهِ ٱلۡعُلَمَٰٓؤُاْ ....

*"Di antara hamba-hamba Allah yang takut kepada-Nya, hanyalah para ulama."* (QS. Fātir [35]: 28). Untuk mengetahui secara pasti tentang makna ulama pada ayat ini, rujuklah pada ayat-ayat sebelumnya yang berbicara tentang alam/*kauniyah*. Lalu, bandingkan dengan QS. asy-Syu`arā' [26]: 197.

[23] Hamka, *Tasauf Modern* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 2005), h. 21; lihat juga syair ini, dengan redaksi yang sedikit berbeda pada, Muhammad al-Amin bin Muhammad al-

وَلَسْتُ أَرَى السَّعَادَةَ جَمْعَ مَالٍ ... وَلَكِنَّ التُّقَى لَهِيَ السَّعِيدُ
فَتَقْوَى اللَّهِ خَيْرُ الزَّادِ ذُخْرًا ... وَعِنْدَ اللَّهِ لِلْأَتْقَى سَعِيْدُ

*"Aku tidak berpendapat bahwa kebahagiaan itu pada pengumpulan harta, tetapi ketakwaan, itulah kebahagiaan. Takwa kepada Allah, itulah bekal yang sebaik-baiknya untuk disimpan. Pada sisi Allah sajalah kebahagiaan para orang yang bertakwa."*

## Pustaka Acuan


Al Rasyidin. *Filsafat Pendidikan Islam: Membangun Kerangka Ontologi, Epistimologi, dan Aksiologi Praktik Pendidikan.* Bandung: Citapustaka Media Perintis, 2012.

Amiruddin MS. *Pendidikan Tasawuf: Upaya Membumikan Tasawuf dalam Kehidupan Modern,* Muhammad Arifin Jahari (ed.). Medan: Manhaji dan Rumah Tasawuf Baitul Mustaghfirin al-Amir, 2015.

Arifin, M. *Kapita Selekta Pendidikan.* Jakarta: Bina Aksara, 1991.

Al-'Asqalāni, Ahmad bin 'Ali Ibn Hajr. *Fath al-Bāri bi Syarh Sahih al-Bukhāri.* Kairo: Dār al-Hadis, 1998.

Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *The Nature of Man and the Psychology of the Human Soul.* Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilizations, 1990.

Azra, Azyumardi. *Esai-Esai Intelektual Muslim dan Pendidikan Islam*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1998.

Al-Bukhāri, Ab- Abdillāh Muhammad bin Ismāil. *al-Jāmi' as-Sahih.* Kairo: Matba'ah as-Salafiyah wa Maktabatuha, 1400 H.

Capra, Fritjof. *The Turning Point: Science, Society, and the Rising Culture.* New York: Bantam, 1984.

Hamka. *Tasauf Modern.* Jakarta: Pustaka Panjimas, 2005.

Hidayat, Komaruddin. *Psikologi Kematian: Mengubah Kekuatan Menjadi Optimisme*. Jakarta: Penerbit Hikmah, 2006.


---

Mukhtār as-Sinqiti, *Tafsir Adwā' al-Bayān fi ´Idāh al-Qur'ān bi al-Qur'ān* (tt.: Dār 'Alam al-Fawā'id, 1980), juz VIII, h. 83.

Ibn Hanbal, Ahmad bin Muhammad. *al-Musnad.* Kairo: Dār al-Hadis, 1995.

Kartanegara, Mulyadhi. *Menyelami Lubuk Tasawuf.* Jakarta: Erlangga, 2006.

Kodir, Abdul. *Konsep Manusia dalam Alquran Sebagai Dasar Pengembangan Pendidikan.* Disertasi Doktor UIN Jakarta tahun 2007.

Muslim dan an-Nawawi. *Sahih Muslim bi Syarh an-Nawawi*. Kairo: Maktabah al-Mashriyah, 1929.

As-Sinqiti, Muhammad al-Amin bin Muhammad al-Mukhtār. *Tafsir Adwā' al-Bayān fi ´Idāh al-Qur'ān bi al-Qur'ān.* tt.: Dār 'Alam al-Fawā'id, 1980.

Siroj, Said Aqil. *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial: Mengedepankan Islam sebagai Inspirasi, Bukan Aspirasi.* Jakarta: Yayasan KHAS, 2009.

Zohar, Danah and Ian Marshal. *SQ: Spiritual Intelligence: The Ultimate Intelligence.* Great Britain: Bloomsbury, 2000.

# TASAWUF KONTEMPORER: Solusi dan Problematika dalam Kehidupan Modern

**Sori Monang**

## Pendahuluan

Ketika peradaban ummat manusia sampai pada puncaknya, pertanyaan yang mendasar tentang eksistensi kehadirannya di dunia kembali muncul untuk mendapatkan jawaban. Apa sebenarnya hakikat manusia hidup di dunia? Ketika pertanyaan itu muncul, peradaban puncak itu runtuh dengan sendirinya. Maka, kehidupan yang masuk fase digitalisasi, dunia serba di ujung jari,[1] hanya menjadi tiada berarti. Muncul kegersangan jiwa dan manusia kembali mencari jati diri dalam bentuk lain. Manusia akhirnya kembali mencari dan menggali kedalaman makna kehidupan dan hakikat dirinya.[2]

Eksistensi kehidupan dunia ternyata tidak sekedar mencari dan memenuhi hasrat terhadap materi belaka. Jiwa yang selama ini kurus kering dan berkerontang tidak dipenuhi kebutuhannya meminta untuk diisi dan diberi makan juga. Inilah titik balik yang membuat beberapa waktu terakhir munculnya fenomena menarik masyarakat kota. Tumbuhnya pola hidup beragama yang berwajah lain.

Agama tidak sekedar ritual aktual tetapi menjadi ritual religi yang menumbuhkan aura kesadaran mendalam atas ibadah dan pendekatan diri terhadap Pencipta. Jika selama ini agama hanyalah sebuah bentuk ibadah

---

[1] Abdullah Khusairi, *Hipokrisi dalam Posmodernisme*, (Harian Pagi Padang Ekspres Minggu, 17 Desember 2006), h. 26.

[2] Ajaran tasawuf memberikan perimbangan antara kecendrungan duniawi dan ukhrawi. Tasawuf menemukan momentum saat sekarang, ketika kaum terdidik, pengusaha dan masyarakat kampus banyak tertarik terhadap kajian tasawuf. Lebih-lebih setelah disadari tidak ada korelasi linear antara agama dengan tingkah laku. Agama barus dilakukan sebagai ritual, bukan aktual. Baca lebih lanjut Kata Pengantar, Prof. Dr.Nasaruddin Umar, MA dalam Drs Ahmad Rahman, M.Ag, *Sastra Ilahi, Ilham Sirriyah Tuangku Syaikh Muhammad Ali Hanafia*h, (Penerbit Hikmah Mizan, Cet. 1 Mei 2004).

formal, menyaru kepentingan duniawi atasnya, digali lebih dalam mendekati titik ketakutan manusia atas kematian nurani yang selama ini telah terbelenggu dalam kerangkeng materialisme, terkubur di bawa liberalisme dan kapitalisme.

Maka agama kini tidak sekedar kegiatan rutin tanpa memberi sentuhan kedekatan batin terhadap Pencipta. Dengan kata lain, ketika modernisasi Barat meninggalkan agama, mempengaruhi semua lini kehidupan, maka atas kesadaran terhadap kekosongan jiwa, pada saat itulah agama diajak kembali di masa *postmodernis* saat ini.

Dr. KH. Hamdan Rasyid dalam bukunya berjudul *Sufi Berdasi: Mencapai Derajat Sufi dalam Kehidupan Modern,* mengatakan bahwa fenomena menarik pada sebagian masyarakat di kota-kota besar sekarang ini, yaitu mereka mulai tertarik untuk mempelajari dan mempraktikkan pola hidup sufistik. Hal ini dapat dilihat dari banjirnya buku-buku tasawuf di toko-toko buku, bermunculannya kajian-kajian tasawuf dan maraknya tayangan-tayangan baik di TV maupun radio.[3]

Inilah sebuah bukti, ternyata agama telah dibawa untuk hidup di wilayah industri dan digitalisasi. Maka kitab suci masuk ruang internet, diolah ke dalam MP3, pesantren virtual dan segala macamnya. Fenomena ini makin menarik dikaji mengingat betapa pongahnya masyarakat modern ketika puncak kehidupannya yang rasional, empiris telah membawa mereka ke puncak peradaban.[4]

Sangat rumit untuk mencocokkan fenomena ini sebagai sebuah bentuk aktual kehidupan agama di tengah masyarakat kota. Apalagi tidak ada bimbingan tokoh dan fase yang menjadi petunjuk dalam kajian ini. Oleh karenanya, penulis mencoba berangkat dari pengertian dua kata; tasawuf dan kontemporer. Dimana, pengertian-pengertian itu akan memberi pemahaman dan batasan, baik dari segi waktu maupun konteks yang akan dibicarakan.

Ahli bahasa masih berbeda pendapat terhadap pengertian tasawuf. Ada yang menyebut tasawuf dari kata *shafa'* yang berarti suci, bersih, ibarat kilatan kaca. Sebagian yang lain berpendapat bahwa tasawuf itu berasal dari kata *shuf*, yang berarti bulu binatang, sebab orang-orang yang memasuki dunia tasawuf dan mengamalkan ajaran tasawuf (pada masa awal Islam) itu memakai baju dari bulu binatang yang kasar sebagai bentuk pemberontakan, kebencian terhadap hidup glamour, pakaian indah dan mahal.

---

[3] Hamdan Rasyid, *Sufi Berdasi: Mencapai Derajat Sufi dalam Kehidupan Modern*, (Jakarta: Al-Mawardi, 2002), h. 30.

[4] Abdullah Khusairi, O*pcit.*

Namun sebagian ahli bahasa juga ada yang menyatakan bahwa kata tasawuf diambil dari kata *shuffah* (*kaum shuffah*), yaitu segolongan sahabat Rasulullah Saw yang memisahkan diri di satu tempat tersendiri di samping masjid Nabawi, yang mereka ini mempunyai pola hidup menjauhi kehidupan dunia. Ada juga sebagian ahli bahasa yang berpendapat bahwa sebenarnya tasawuf berasal dari kata *shufanah*, yaitu sejenis kayu mersik yang tumbuh di padang pasir tanah Arab.

Bahkan ada juga di antara para ahli yang menyatakan tasawuf bukanlah berasal dari akar bahasa Arab, tetapi berasal dari bahasa Yunani Lama yang diarabkan yaitu dari kata *Theosofi*e yang berarti ilmu ketuhanan, yang kemudian diarabkan dan diucapkan oleh lidah orang Arab menjadi tasawuf.[5]

Terlepas dari perbedaan di kalangan ahli bahasa tentang arti dan asal kata tasawuf, namun ada benang merah dari semua kata tersebut, yaitu tasawuf adalah sebuah ajaran (pola hidup) yang mengajarkan kepada manusia untuk membersih diri dari sesuatu yang hina dan menghiasinya dengan sesuatu yang baik untuk mencapai tingkat yang lebih dengan Allah atau sampai pada maqam yang tinggi.

Dengan kata lain, tasawuf adalah ajaran bagaimana berakhlak dengan akhlak rabbaniyah, seperti iman, amal shaleh, ibadah, dakwah, akhlak dan bakti kepada orang tua. Untuk mencapai maqam yang tinggi, yaitu dekat dan keridhaan Allah Swt atau dengan ungkapan lain, tasawuf pada dasarnya adalah *takhalluq* dan *takhalluq* pada dasarnya berakhlak mulia kepada sesama. Meneladani Rasulullah Saw dan mengharap kecintaan dengan meninggalkan nafsu duniawi.[6]

Jadi, sufi (orang yang mengamalkan ajaran tasawuf) adalah orang yang berusaha membersihkan diri dari sesuatu yang hina dan menghiasi dirinya dengan sesuatu yang baik, yaitu akhlak rabbaniyah, atau sampai pada maqam tertinggi.[7] Jika seseorang telah dekat dengan Allah dan meraih cinta-Nya, karena kemuliaan akhlaknya, maka secara otomatis ia pun akan dekat dan dicintai oleh sesama manusia.

Setelah memahami selintas pengertian tasawuf, penulis kemukakan pengertian istilah Kontemporer. Istilah dari akar kata bahasa Inggris yang

---

[5] Prof. Dr. Hamka, *Tasauf Modern*, (Jakarta: Penerbit Pustaka Panjimas, 2005), h. 12.

[6] Halim, Abdul Mahmud, Prof Dr, *Tasauf di Dunia Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Setia, 2002), h. 234.

[7] Muhammad Zaki Ibrahim, *Tasawuf Hitam Putih*, (Solo: Penerbit Tiga Serangkai, 2004), Cet. I, h.3-5.

dipungut menjadi istilah bahasa Indonesia, *contemporary*, berarti sezaman, sebaya, seumur dan zaman sekarang,[8] dewasa ini, *mutakhir,* sedangkan kata *mutakhir* berarti terbaru atau modern pada masa kini, misalnya pameran seni lukis kontemporer.[9] Secara harfiah, kontemporer dapat dipahami sebagai waktu sekarang yang aktual, terkini dan menjadi trend baru.

Beranjak dari pengertian dua akar kata di atas, menurut penulis, kita diajak untuk menangkap fenomena terkini terhadap perkembangan sosial dunia tasawuf. Dimana secara garis besar dapat dibagi dua corak, tasawuf akhlaqi, tasawuf falsafi.[10]

Tentu tidaklah mudah untuk menarik kesimpulan dan menformat fenomena tersebut menjadi sebuah grand teori, karena gejala tersebut justru tengah berlangsung hingga detik ini. Tetapi secara akademis ilmiah hal ini patut dilakukan, mengingat bagaimana arah dan tujuan hidup manusia pada perkembangan zaman ini.

## Fenomena Tasawuf Kontemporer

Bagaimana bisa menyebut tasawuf kontemporer sebagai bentuk baru dari suasana beragama dan pencarian manusia terhadap Pencipta. Setidaknya penulis memiliki tawaran pemikiran sebagai berikut; Tasawuf kontemporer

---

[8] Nazib Zuhdi, *Kamus Inggris-Indonesia, Indonesia Inggris*, (Penerbit, Fajar Mulya Surabaya, 1993), h. 118.

[9] WJS, Poerwadarminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, (Jakarta, Balai Pustaka 1999), h. 521.

[10] Secara sekilas dapat dijelaskan pokok-pokok ajaran tasawuf dalam struktur yang umum dan global, serta singkat. Tasawuf *Akhlaqi, Takhalli,* membersihkan diri dari sifat-sifat tercela, *Tahalli,* mengisi diri dengan sifat-sifat terpuji. *Tajalli*, terungkapnya nur ghaib untuk hati. Munajat, melaporkan aktivitas diri pada Allah, Muraqabah dan muhasabah: selalu memperhatikan dan diperhatikan Allah dan menghitung amal, Memperbanyak wirid dan zikr, Mengingat mati, Tafakkur: merenung/meditasi. Struktur Tasawuf Amali, Syari'ah: mengikuti hukum agama, *Thariqah*, perjalanan menuju Allah, *Haqiqah*, aspek batiniah dari syari'ah. Ma'rifah, pengetahuan mengenai Tuhan melalui hati. Jalan Mendekatkan diri kepada Allah. Maqamat, tahapan, tingkatan. Taubah, pembersihan diri dari dosa Zuhd, sederhana dalam hal duniawi. Sabr: pengendalian diri. Tawakal, berserah diri sepenuhnya kepada Allah. Ridha, menerima qada dan qadar dengan rela. Mahabah, cinta kepada Allah. Ma'rifah, mengenal keesaan Tuhan, Ahwal, kondisi mental. Khauf, merasa takut kepada Allah. Raja', optimis terhadap karunia Allah. Syauq, rindu pada Allah. Uns: keterpusatan hanya kepada Allah. Yaqin, mantapnya pengetahuan tentang Allah. Tasawuf Falsafi. Fana' dan Baqa', lenyapnya kesadaran dan kekal. Ittihad, persatuan antara manusia dengan Tuhan. Hulul, penyatuan sifat ketuhanan dg sifat kemanusiaan. Wahdah al-Wujud, alam dan Allah adalah sesuatu yang satu. Isyraq, pancaran cahaya atau iluminasi. Disarikan dari Drs. Asmaran As, M.A, *Pengantar Studi Tasawuf*, (Jakarta: Rajawali Pers, 1996), h.65-176.

tidak terlepas dari kontek ajaran tasawuf klasik. Tetapi tidak memiliki silsilah secara langsung terhadap tasawuf klasik. Kalau masih ada silsilah, tentu saja ia masih masuk kategori tasawuf klasik. Tasawuf kontemporer terdapat di wilayah masyarakat kota mengambil ajaran tasawuf dan mengemasnya menjadi industri baru berbasis agama karena dibutuhkan oleh masyarakat kota. Kejenuhan masyarakat kota terhadap persaingan hidup membuat pasar tasawuf tumbuh dan masuk wilayah komunikasi massa dan teknologi.

Penulis berpendapat, tasawuf kontemporer adalah penamaan yang pada dasarnya berakar dan berada pada barisan neo-sufisme Fazlur Rahman[11] dan tasawuf modern yang diusung Hamka. Menurut Hamka, tasawuf modern adalah penghayatan keagamaan *esoteris* yang mendalam tetapi tidak dengan serta merta melakukan pengasingan diri (*uzlah*). Hal ini menurut Nurcholis Madjid neo-sufism menekankan perlunya keterlibatan diri dalam masyarakat secara lebih dari pada sufism terdahulu. Neo Sufism cenderung menghidupkan kembali aktifitas salafi dan menanam kembali sikap positif terhadap kehidupan.[12]

Pemahaman ini bisa memberi bukti konkrit ketika melihat fenomena yang terjadi di tengah-tengah masyarakat kota saat ini. Terdapat lembaga-lembaga tasawuf yang tidak memiliki akar langsung kepada tarekat dan digelar massal juga komersial. Sekedar misal, Indonesian Islamic Media Network (IMaN), Kelompok Kajian Islam Paramadina, Yayasan Tazkia, Tasauf Islamic Centre Indonesia (TICI). Kelompok ini mencoba menelaah dan mengaplikasikan ajaran tasawuf dalam kehidupan sehari-hari secara massal. Misalnya zikir Bersama, Taubat, Terapi Dzikir.

Wajah tasawuf dalam bentuk lain dilakukan dan sangat laku Emotional Spritual Question (ESQ) di bawah pimpinan Ari Ginanjar. Konon, konsep awal ESQ ini dilakukan oleh kaum nashrani di Eropa dan Amerika dalam mengantisipasi kebutuhan jiwa masyarakat kota setempat.

Selain bentuk lembaga, dalam pengembangannya melibatkan komunikasi massa. Misalnya, promosi dalam bentuk buku, pamflet, iklan, adventorial, program audio visual CD, VCD, Siaran Televisi, hingga internet (misalnya,

---

[11] Neo-sufisme pertama diusung Fazlur Rahman, yang memiliki arti sufism baru. Kebalikan dari sufism terdahulu, yang mengedepankan individualistik dan ukhrawi yang bersifat eksatis-metafisis dan kandungan mistiko-filosofis. Hal senada juga diusung oleh Hamka. Wacana ini sudah didiskusikan beberapa waktu lalu. Penulis berpendapat, tasawuf kontemporer, satu sisi masuk pada barisan Fazlur Rahman dan Hamka. Di sisi lain, tasawuf kontemporer, hanyalah bagian dari bahan mentah industrialisasi.

[12] Nurcholis Madjid, Islam Agama Peradaban: Membangun Makna dan Relevansi Islam dalam Sejarah, (Jakarta: Yayasan Paramadina, 1995), h. 94.

www.sufinews.com, www.pesantrenonline.com, gusmus.net, myquran.com). Siaran televisi yang sehari-hari dapat ditonton, memperlihatkan kecenderungan yang sama besarnya dengan booming sinetron misteri dengan tayangan dzikir bersama dan ceramah agama. Berawal dari Televisi Manajemen Qolbu (MQ TV) di Bandung di bawah pimpinan Abdullah Gymnastiar (Aa Gym), muncul beberapa nama lain menyusulnya. Sekedar menyebut, Arifin Ilham, Ustazd Jefri.

Karena masuk pada ranah industri dan bersentuhan dengan komersialisme, tasawuf terkesan menjadi alat untuk mengedepankan perilaku keagamaan yang katarsis. Bersedih dan disedih-sedihkan, taubat sebuah jendela masuk tasawuf menjadi arena penyesalan yang dipertontonkan. Zikir, sebagai media untuk dekat kepada Allah secara mandiri dilapazkan secara bersama-sama, dipandu dan terkesan dipaksa khusu', do'a yang disandiwarakan dengan tetes air mata.

Artinya, jika tidak hati-hati, pola seperti ini akan terjerumus dalam *pseudo* tasawuf. Tasawuf yang hanya mengedepankan tontonan daripada substansi penghayatan. Karena ia masuk dalam wadah publikasi, maka ongkos (bahasa yang lebih sopan digunakan; mahar) yang harus dibayar adalah tumbuhnya idola baru yang menjadi pujaan.

Berbeda dengan tasawuf klasik dan tarekat yang memiliki rasa hormat yang tinggi terhadap guru spiritual, yang terjadi pada tasawuf kontemporer adalah pemujaan idola yang tiada berbeda dengan pemujaan manusia sekuler terhadap Madonna. Janganlah heran, jika hari lebaran, salah satu baju "wajib" dibeli kaum muslim adalah baju (simbol) yang dipakai sang idola. Suasana religius yang terpaksa hadir itu juga dibayar mahal jika akan menghadirkan sang idola ke sebuah majelis. Sungguh naif, bila dipandang dari segi ajaran tasawuf itu sendiri.

Selain bentuk-bentuk di atas, tanpa mengurangi kehadiran tasawuf klasik yang masih berkembang bersamaan juga dengan tarekat yang sudah pula masuk ke kota besar, tasawuf kontemporer juga ditunjukkan dalam bentuk terapi pengobatan. Seperti terapi Narkoba dengan zikir Abah Sepuh dan Abah Anom di Pesantren Surabaya. Pengamalan ibadah agama, shalat wajib, shalat sunat yang lengkap dan metode tasauf (taubat, zikir) yang dijalankan selama 24 jam dengan paket pengobatan yang mahal pula.[13]

[13] Lihat, Solihin, *Melacak Pemikiran Tasawuf di Nusantara,* (Jakarta: Rajawali Pers, 2005), h. 29.

Agaknya, inilah yang lebih spesifik dalam tasawuf kontemporer. Sebuah bentuk baru yang ada di tengah masyarakat kota. Kalau begitu, apa beda antara tasawuf kontemporer? Dalam segi semangat, tidak ada beda. Hanya segi waktu dan model yang ditawarkan. Jika masa modern banyak dihadapkan pada semangat untuk kembali kepada bentuk lebih positif dan kemurnian ajaran agama, maka pada tasawuf kontemporer beralihnya model dari sifat tasawuf individual kepada wilayah massa.

Hal ini berangkat dari kegagalan dalam pencitraan dan kekosongan jiwa, setidaknya pada massa, terdapat pengakuan terhadap diri individu yang masuk kelompok ibadah tersebut. Wilayah massa itu adalah, dimana masyarakat yang memiliki wadah komunikasi massa dan teknologi informasi. Tasawuf masuk menjadi bagian dari perangkat hidup dengan wajah baru yang sesuai pada selera zamannya.

## Analisa Kritis Terhadap Tasawuf Kontemporer

Pemaparan di atas sesungguhnya belum final dan butuh analisa bersama dalam diskursus kajian fenomena tasawuf. Namun penulis mencoba menghantarkan, bahwa tasawuf kontemporer sebuah bentuk aktual corak beragama masyarakat kota. Jika tidak hati-hati, atau salah dalam pengajaran dan aplikasinya akan membawa bentuk pseudo tasawuf. Lebih ekstrim lagi, tasawuf kontemporer yang bersentuhan dengan corak sufistik, hanyalah mengambil semangat yang tidak utuh dari tasawuf konvensional yang dikenal selama ini.

Apabila kita memahami corak sufistik, seakan-akan hanya mengarah kepada dunia tasawuf, bukan masuk ke dalam ranah tasawuf secara total. Seperti yang pernah diungkapkan oleh Azyumardi Azra. Azyumardi membagi tiga bentuk tasawuf yang menyita masyarakat akhir-akhir ini, pertama *student sufism, convensional sufism* dan *urban sufism*.[14]

[14] Baca kertas kuliah Dr Duski Samad MAg, *Tasawuf Modern, Student Sufism, Convensional Sufism dan Urban Sufism*. Studen Sufism, tumbuh di kalangan intelektual, perguruan tinggi, pengusaha yang membutuhkan sentuhan rohani dalam hidup mereka. Convensional Sufism, memiliki akar tarekat dan tasawuf abad klasik, pertengahan.Penulis merekomendasi buku Seyyed Hossein Nasr, dkk, *Warisan Sufi, Sufisme Klasik dari Permulaan hingga Rumi* (700-1300 M), (Yogyakarta: Pustaka Sufi 2002). Buku ini memaparkan secara kritis peran dan pengaruh tasawuf dalam penyebaran agama Islam. Aliran-aliran tasawuf, seperti tasawuf akhlaqi dan tasawuf falsafi dipapar tuntas. Urban Sufism, bentuk baru yang memungkinkan disebut pseudo sufistik karena menyamaratakan semua bentuk ibadah semua agama yang bersinggungan dengan masalah ibadah rohaniah. Barisan ini seperti Anand Khrisna.

Pencapaian yang hendak ditujun tasawuf kontemporer adalah sama dengan konsep para sufi terdahulu (sufi klasik). Seperti kedekatan terhadap Pencipta, kehadiran Pencipta dalam kehidupan sehari-hari, menjadi insan kamil. Melihat coraknya, pengembangan tasawuf kontemporer mengarah kepada tumbuhnya tasawuf akhlaqi, dimana mengedepankan sikap kesahajaan dan ibadah yang banyak untuk mencapai kedamaian hidup dan kedekatan diri dengan Pencipta.

Tetapi, apresiasi positif yang patut diberikan kepada mereka yang mengusung tasawuf dengan wajah baru ini adalah, mereka masuk dalam mewarnai zaman. Tidak terbayangkan, jika mereka tidak ada. Kekosongan pada wilayah massa akan membuat kepercayaan diri (*self confidence*) beragama masyarakat akan terus menurun. Tentu saja, nuansa keagamaan akan tidak terlihat lagi di permukaan. Setidaknya, mereka sekarang sudah memulainya untuk menjawab kebutuhan rohani masyarakat.

Lebih dari itu, tasawuf kontemporer merupakan bentuk alternatif beragama sebagai pilihan setelah goncangan ketiadaan dan kekosongan jiwa. Dimana jiwa yang kurus kering tidak pernah mendapat sentuhan religi, sementara jiwa memiliki kebutuhan tersebut tetapi tidak pernah diberikan.

## Penutup

Tasawuf kontemporer adalah tasawuf bercorak kekinian yang masih berakar pada tasawuf klasik dan konvensional. Bila tasawuf konvensional hanya menyebar melalui buku-buku, tetapi tasawuf kontemporer menggunakan instrumen teknologi. Pada tataran ini, bila nilai tasawuf menjadi kecil atau justru menjadi bahan dari teknologi, maka tasawuf kontemporer diragukan akan keotentikannya. Ia hanya menjadi bagian kecil dari teknologi maju, bukan sebagai subjek dari kemajuan.

Tasawuf kontemporer masih berlandaskan Al-Quran dan Hadits, tetapi mengedepankan *packaging* dari pada esensi. Walaupun demikian, mereka yang terlibat di dalam dunia tasawuf kontemporer terus mencoba dan menggali serta merasakan, juga mengakui mereka sudah masuk dalam dunia tasawuf. Menurut analisa penulis, tentulah tidak akan mampu marwah tasawuf yang pernah ada pada masa lalu bisa dijemput secara total tanpa mengetahui secara utuh ajaran tasawuf masa lalu tersebut. Apalagi hanya mencomot bagian-bagian penting dan menjadikannya bahan yang dikomersilkan karena dibutuhkan pasar kepada masyarakat kota.

Walaupun secara tidak langsung ada akar klasik dan konvensional, sesungguhnya mereka mempelajari secara mendalam setiap ajaran yang sudah dan mengamalkannya dalam kehidupan sehari-hari. Menurut analisa penulis, ada kerinduan masyarakat kota untuk kembali hidup pada akar budaya agama yang mengedepan marwah beragama. Tidak sekedar formalitas aktual tetapi juga memiliki makna yang dalam terhadap kehidupan sehari-hari. Tetapi jika kita lihat lebih jauh, semestinya harus terus diawasi karena tasawuf ini bersentuhan dengan industri yang cenderung bermata dua.

Terlepas dari plus dan minus ajaran, juga corak dan potret kehidupannya yang nyaris mengarah kepada *pseudo* tasawuf, semangat dan pengaruhnya membawa arti penting bagi agama Islam di tengah masyarakat. Lebih-lebih masyarakat kota yang memang merindukan khazanah kehidupan beragama.

## Pustaka Acuan


Asmaran As, M.A, *Pengantar Studi Tasawuf*, (Jakarta: Rajawali Pers, 1996)

Abdullah Khusairi, *Hipokrisi dalam Posmodernisme*, (Harian Pagi Padang Ekspres Minggu, 17 Desember 2006), h. 26.

Hamdan Rasyid, *Sufi Berdasi: Mencapai Derajat Sufi dalam Kehidupan Modern*, (Jakarta: Al-Mawardi, 2002)

Hamka, *Tasauf Modern*, (Jakarta: Penerbit Pustaka Panjimas, 2005).

Halim, Abdul Mahmud, *Tasawuf di Dunia Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Setia, 2002)

Muhammad Zaki Ibrahim, *Tasawuf Hitam Putih*, (Solo: Penerbit Tiga Serangkai, 2004)

Nazib Zuhdi, *Kamus Inggris-Indonesia, Indonesia Inggris*, (Penerbit, Fajar Mulya Surabaya, 1993)

Nasaruddin Umar, MA dalam Drs Ahmad Rahman, M.Ag, *Sastra Ilahi, Ilham Sirriyah Tuangku Syaikh Muhammad Ali Hanafi*ah, (Penerbit Hikmah Mizan, Cet. 1 Mei 2004).

WJS, Poerwadarminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, (Jakarta, Balai Pustaka 1999)

Nurcholis Madjid, Islam Agama Peradaban: Membangun Makna dan Relevansi Islam dalam Sejarah, (Jakarta: Yayasan Paramadina, 1995)

Solihin, *Melacak Pemikiran Tasawuf di Nusantara,* (Jakarta: Rajawali Pers, 2005)

Seyyed Hossein Nasr, dkk, *Warisan Sufi, Sufisme Klasik dari Permulaan hingga Rumi* (700-1300 M), (Yogyakarta: Pustaka Sufi 2002)

# MENGUKUHKAN KEMBALI EKSISTENSI TAREKAT DALAM PESPEKTIF KAUM MODERNITAS

**Musaddad Lubis**

## Pendahuluan

Tarekat dalam perjalanan sejarahnya selama ini banyak mengalami pasangsurut seiring dengan bergeraknya masa dan waktu dan dalam eksistensinyapun mengalami hal yang sama. Ketika pada suatu waktu tarekat dibutuhkan sebagai lembaga yang diharapkan mampu mengambil peran untuk perjuangan menghasilkan sesuatu, maka pada saat itu terekat dilirik dan diperankan. Ketika waktu berubah, dimana umat tidak mengalami masalah kehidupan dan cenderung aman, sejahtera dan berkecukupan, maka terekatpun ditinggalkan. Bahkan oleh sebagian pengamat ada yang menuduh macam-macam terhadap tarekat, misalnya ada yang mengatakan buat apa bertarekat, karena Islam telah lengkap, Mengapa harus lagi bertarekat. Bahkan ada yang mengatakan tarekat itu jatuh ke tangan orang miskin dan tarekat itu penyebab kemunduran dan sebagainya. Untuk mendudukkan tarekat ke posisi yang sebenarnya agar orang tidak salah faham kepada tarekat, maka perlu rasanya tulisan ini dibuat untuk mengenalkan kembali apa dan bagaimana sebenarnya tarekat itu dalam keilmuan Islam.

Istilah tarekat diambil dari bahasa Arab *thariqah* yang artinya semakna dengan *shirat* dan *madzhab* yang artinya jalan. Dalam peristilahan tasawuf, perkataan thariqah atau lebih akrab disebut tarekat, berarti cara atau metode atau jalan mendekati Tuhan untuk mencapai *ma'rifah* kepada Allah Swt secara sempurna. Secara khusus pengertian tarekat ialah jalan atau petunjuk dalam melakukan sesuatu ibadah sesuai dengan ajaran yang dicontohkan oleh Rasulullah Saw yang dikerjakan oleh sahabat Nabi Muhammad Saw, *tabi'in, tabi'it tabi'in* turun temurun hingga kepada guru-guru atau ulama-ulama sambung bersambung dan rantai berantai hingga pada masa kita sekarang ini, sebagaimana termaktub dalam kitab-kitab tarekat.

Tegasnya, Syeikh Muhmmad Amin al-Kurdi dalam kitabnya *Tanwir al-Qulub fi Mu'amalati 'Allam al-Ghuyub* mendefinisikan tarekat sebagai berikut:

**الطريقة هي العمل بالشريعة و الاخذ بعزائمها و البعد عن التساهل فيما لا ينبغى التساهل فيه.**

*Tarekat adalah pengamalan syari'at secara bersungguh-sungguh, berusaha menjauhkan diri dari hal-hal yang enteng terhadap sesuatu yang seharusnya tidak dipandang enteng.*

Selanjutnya Imam al-Syaikhu al-Akbar Muhyiddin Ibn al-'Araby dalam kitabnya *Futuhat al-Makkiyyah* mengatakan :

**الطريقة هي اجتناب المحرمات و المكروهات و فضول المباحات و اداء الفرائض و ما استطاع من النوافل تحت رعاية عارف من اهل النهاية.**

*Tarekat adalah menghindari sesuatu yang haram dan makruh serta berlebih-lebihan dalam hal yang mubah, melaksanakan hal-hal yang diwajibkan serta hal-hal yang sunnat sedaya mungkin di bawah bimbingan seorang arif dari ahli* nihayah *(orang yang sudah sampai pada puncak sebuah ibadah)*.

Selanjutnya ada yang mengatakan bahwa tarekat adalah jalan mendekatkan diri kepada Allah Swt melalui zikir. Menurut Imam Habib Abdullah bin 'Alawi al-Haddad dalam *diwan*nya yang berjudul *al-Durru al-Manzhum* mengatakan bahwa tarekat dimaknai dengan dua pengertian : 1). Tarekat adalah jalan spiritual yang terjal dan mendaki menuju hakekat. Dalam kaitan ini, amal yang dilakukan seseorang sangat tergantung kepada pemahamannya terhadap amal itu, karena menjadi dasar bagi amal seseorang. Tarekat haruslah diselaraskan dengan syari'at. Syari'at perlu dijiwai dengan hakekat, artinya keduanya syari'ah dan hakekat haruslah saling mengisi, jika tidak, maka amal itu dipandang hampa tidak bermakna sama sekali. 2). Tarekat dimaknai secara formal, yaitu sebagai lembaga bagi seorang *salik* dalam rangka menjalankan amal-amal tarekat, mendekatkan diri kepada Allah Swt. Tarekat yang benar ialah tarekat yang mengantarkan seseorang kepada hakekat. Maka sangat wajarlah bila mana seseorang akan menjalani tarekat maka terlebih dahulu menyelidiki keabsahan dan legalitas tarekat yang akan diikuti itu baik dari segi ajarannya maupun dari segi silsilahnya. Tujuan penyelidikan itu agar dibelakang hari tidak terjerumus kepada kesalahan dan penyimpangan.

Fakta sejarah perjalanan tarekat selama ini menunjukkan, **adanya orang yang salah faham terhadap tarekat**, sehingga tarekat dipandang sebelah mata oleh orang-orang yang kurang setuju, akan tetapi ada sebagian orang yang kuat mempertahankan eksistensi tarekat tanpa menghiraukan ocehan dari pihak lain yang kurang setuju bahkan yang melakukan penyerangan. Diantara pendapat orang-orang yang miring terhadap tarekat ialah bahwa tarekat dipandang ajarannya sesat, membuat pusing, tarekat meninggalkan kesenangan dunia, ajarannya tidak jelas, lalu katanya, maka amalkan saja apa yang ada, ajaran tarekat itu berat, membosankan, bertarekat itu mencari ilmu tenaga dalam, pesugihan, olah jiwa, olah pernafasan dan lain sebagainya. Itulah diantara tudingan orang kepada tarekat sehingga berakibat kepada terganggunya perjalanan terekat.

Namun apa yang disebutkan diatas, tidak bisa dipungkiri bahwa ada sebagian pengikut tarekat baik ia pimpinannya maupun murid dan pengikutnya terperosok kepada penyimpangan ajaran karena berbagai macam faktor diantarnya penguasaan ilmu gurunya yang kurang memadai, kepatuhan murid terhadap gurunya yang berlebihan sehingga mengurangi selektifitasnya, aturan tarekat yang dibuat terlalu kuat yang melebihi batas-batas yang wajar, serta obsesi yang berlebihan untuk memperoleh popularitas dari guru tarekat itu sendiri. Karena itulah maka para ulama yang menginginkan agar tarekat tetap berada pada posisi yang sebenarnya membuat pengelompokan taerkat kepada dua macam yaitu tarekat *mu'tabarah* dan tarekat *ghairu mu'tabarah*.

## Tarekat Mu'tabarah.

Tarekat Mu'tabarah ialah tarekat yang dipandang **layak untuk diikuti,** ajarannya tidak keluar dari koridor Islam yang dibawa oleh Rasulullah Saw, diakui esensi ajarannya dan eksistensi kelembagaannya, dan tidak asing dalam pandangan umat pada umumnya. Dalam penelitian Jam'iyah Ahlut Thariqah Al-Muktabarah An-Nahdliyah dari kalangan Nahdlatul Ulama mencatat ada 43 tarekat yang tergolong muktabarah dan sebagiannya ada di Indonesia, di anatarnya yang terbesar ialah tarekat Qadiriyah, Naqsyabandiyah, Sammaniyah, Syattariyah, Khalidiyah, Qadiriyah wa Naqsyabandiyah dan Khalwatiyah. Dalam kaitan ini, beberapa ulama menetapkan kriteria tarekat muktabarah sebagai berikut :

1. Dalam Kitab *Tanwir al-Qulub* disebutkan bahwa bertarekat diwajibkan mempunyai mursyid (guru pembimbing) :

**فقد اجمع اهل الطريق على وجوب اتخاذ الانسان شيخا له يرشده الى زوال تلك الصفات التى تمنعه من دخول حضرة الله بقلبه ليصح حضوره فى سائر العبادات .**

2. Ajarannya sesuai dengan ajaran Alquran dan al-Hadis sebagaimana dalam kitab *Kifayah al-Atqiya* :

**(و طريق كل مشايخ قد تقيدت * بكتاب ربى و الحديث تاصلا) لما كانت متابعة النبي صلى الله عليه و سلم فهي متفرعة من كتاب الله و سنة رسوله ليست بخارجة عنها بقوله و طريقة كل مشايخ الخ ...**

3. Mempunyai ***Silsilahnya muttashil*** (bersambung) sampai kepada pimpinan tertinggi yaitu Muhammad Saw. Hal tersebut terlihat dalam kitab *Tanwir al-Qulub* karya al-Kurdi sbb :

**(فصل) ينبغى للمريدين ان يعرفوا نسبة شيخهم و رجال السلسلة كلهم من مرشدهم الى النبي صلى الله عليه و سلم.**

4. Dari aliran Ahlussunnah Wal Jama'ah**.** Sebagaimana dikutip dari kitab *Majallah al-Buhuts al-Islamiyyah* :

**و وفق رسول الله صلى الله عليه و سلم : ستفترق امتى على على ثلاث و سبعين فرقة كلها فى النار الا واحدة, قيل: من هي يا رسول الله ؟ قال: من كان على مثل ما انا عليه و اصحابى . فهى داخلة فى الشريعة.**

## 1. Penjelasan Kriteria Muktabarah.

Apabil berbicara tentang tarekat muktabarah sudah barang tentu memerlukan penelitian yang dalam dan konfrehensif mengingat banyak hal yang ingin diketahui, misalnya perihal pimpinan tarekat, kualifikasi ajarannya, silsilahnya sampai kepada pimpinannya yang agung, aliran besar Ahlussunnah Wal Jam'ah sebagai induk ajarannya dan seterusnya.

Berikut ini akan diuraikan serba terbatas keempat perihal di atas agar lebih jelas bagaimana gambaran umum tarekat muktabarah ini.

**1) Pemimpin tarekat (Mursyid atau Syekh).**

Mursyid atau syekh tarekat mengambil peran penting dalam perjalanan tarekat, karena itu sebagai pemimpin sekaligus sebagai pengarah dan pengayom, sekaligus guru yang menjadi panutan bagi murid memiliki persyaratan (kompetensi) sebagai berikut :

a. Alim dalam ilmu ushuluddin, ilmu syari'at dan arif dalam ilmu akhlak dan memilki kemampuan solutif terhadap kegelisahan jiwa.
b. Bersifat belas kasihan terhadap manusia terutama para muridnya.
c. Pandai menyimpan rahasia murid, mengawasi mereka dengan mata kesufian dan memperbaiki mereka dengan caranya yang bijaksana.
d. Tidak menyalahgunakan amanah muridnya, tidak menginginkan apa yang ada pada mereka.
e. Mengajak muridnya melakukan hal-hal yang terpuji dengan terlebih dahulu dia kerjakan.
f. Tidak banyak bergaul dengan murid sehari-hari selain masa mengajar muridnya.
g. Menyampaikan kata-kata yang bermakna, terhindar dari pengaruh nafsu yang membuat kesan tidak baik kepada hati muridnya.
h. Bijaksana, lapang dada dan ikhlas.
i. Memberikan petunjuk kepada muridnya agar memperbaiki keadaan diri mereka.
j. Melarang para muridnya berbicara pada hal-hal yang tidak bermanfaat.
k. Memberikan perhatian khusus kepada muridnya yang mendapatkan peningkatan ruhani dan terus memberikan kepada mereka tambahan amalan.
l. Meyiapkan tempat khalwat bagi muridnya yang akan berkhalwat.
m. Menjaga agar muridnya tidak terlalu banyak mengetahui hal ihwal dirinya terkait dengan kebiasaan sehari-harinya, misalnya cara makan, cara tidur, istirahat dan sebagainya.
n. Mencegah muridnya terlalu banyak makan, karena akan memperlambat tercapainya latihan ruhani mereka.
o. Menyampaikan pengajaran yang lemah lembut, tidak mengeluarkan kecaman dan caci maki.
p. Apabil dia berada di tengah-tengah muridnya dia menjaga kesempurnaan dirinya, santun dan simpatik.

q. Melarang muridnya terlalu sering berhubungan dengan penguasa, kecuali ada keperluan tertentu karena akan menambah kecintaan kepada dunia dan lupa akan jalan diri mereka yang sedang menuju kebahagian akhirat yang hakiki.

r. Tidak memalingkan dirinya dari murid yang menyapanya.

s. Suka menanyakan muridnya yang tidak hadir dan menanyakan apa penyebabnya tidak hadir.

**2) Kualifikasi Ajaran Tarekat.**

Ajaran terkat sebenarnya persis ajaran Islam yang dibawakan oleh junjungan Nabi Muhammad Saw berdasarkan kitab suci Alquran dan hadis Rasulullah Saw. Pengambilan nama tarekat juga dari Alquran diantaranya surat al-Jinn ayat 16 :

وَأَلَّوِ ٱسْتَقَـٰمُواْ عَلَى ٱلطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَـٰهُم مَّآءً غَدَقًا ﴿١٦﴾

*"dan bahwasanya: Jikalau mereka tetap berjalan Lurus di atas jalan itu (agama Islam), benar-benar Kami akan memberi minum kepada mereka air yang segar (rezki yang banyak)".*

Kemudian surat an-Nisaa ayat 168 - 169 :

إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَظَلَمُواْ لَمْ يَكُنِ ٱللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ طَرِيقًا ﴿١٦٨﴾ إِلَّا طَرِيقَ جَهَنَّمَ خَـٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ۚ وَكَانَ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرًا ﴿١٦٩﴾

*"Sesungguhnya orang-orang kafir yang melakukan kezaliman, Allah sekali-kali tidak akan mengampuni dosa mereka dan tidak pula akan menunjukkan jalan kepada mereka, kecuali jalan ke neraka jahannam, mereka kekal di dalamnya. Dan yang demikian itu adalah mudah bagi Allah Swt.*

Kemudian surat al-Nahl ayat : 69

ثُمَّ كُلِى مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ فَٱسْلُكِى سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا ۚ ....

*Kemudian makanlah dari tiap-tiap (macam) buah-buahan dan tempuhlah jalan Tuhanmu yang telah dimudahkan (bagimu).*

Selain ayat diatas menggambarkan peristilahan tarikat terdapat dalam Alquran, maka ajarannya juga tersauk dari Alquran, misalnya ajaran zikir sebagai kegiatan pokok dalam tarekat, ternyata hal ihwal zikir banyak termaktub dalam kitab suci itu, misalnya perintah zikir dalam surat al-Ahzab ayat 41:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱذۡكُرُواْ ٱللَّهَ ذِكۡرٗا كَثِيرٗا ﴿٤١﴾

*Hai orang-orang yang beriman, berzdikirlah (dengan menyebut nama) Allah, zikir yang sebanyak-banyaknya.*

Kemudian dalam surat Thaaha ayat 124 :

وَمَنۡ أَعۡرَضَ عَن ذِكۡرِي فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةٗ ضَنكٗا وَنَحۡشُرُهُۥ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ أَعۡمَىٰ ﴿١٢٤﴾

*Dan Barangsiapa berpaling dari peringatan-Ku, Maka Sesungguhnya baginya penghidupan yang sempit, dan Kami akan menghimpunkannya pada hari kiamat dalam Keadaan buta".*

Karena begitu pentingnya zikir sebagimana tersebar dalam banyak ayat, maka Imam Syekh Muhammad Bayumi, menggambarkan ada 10 macam penggambaran zikir :

1. Zikir merupakan kewajiban yang diperintahkan.
2. Larangan untuk melakukan apa yang menjadi lawan zikir yaitu kelalaian dan lupa diri
3. Syarat kemenangan adalah konsekwensi dari zikir dan banyak mengung-ulanginya.
4. Pujian kepada ahli zikir dan kabar gembira bagi mereka tentang apa yang telah diperintahkan Allah Swt bagi mereka yaitu syurga dan ampunannya.
5. Berita kerugian bagi mereka yang lalai dari berzikir disebabkan karena urusan lain.
6. Allah bangga terhadap orang yang gemar berzikir yang senantiasa menyebutnya.
7. Zikir dipandang sesuatu yang lebih besar dari segala sesuatu.
8. Allah menjadikan zikir sebagai kunci amal saleh.
9. Ahli zikir disebut *ulul al-bab* yaitu orang yang berhasil menggunakan fikirannya secara maksimal.

10. Allah menjadikan zikir sebagai ruh dan pendamping amal saleh, jika amal saleh tidak disertai zikir maka akan sama dengan jasad yang tidak memiliki ruh.

Zikir diucapkan dalam bentuk yang bermacam-macam dan metode yang berbeda, maka disinilah telaknya perbedaan antara satu tarekat dengn tarekat lainnya.

### 3) Silsilah Tarekat Sampai Kepada Nabi Saw.

Silsilah merupakan kemestian dalam tarekat, sebab tarekat yang tidak punya silsilah dianggap sebagai tarekat sempalan, tidak layak diikuti dan akan menyebabkan orang salah jalan dan menyimpang dari ajaran Islam yang dibawa oleh nabi. Silsilah itu merupakan hubungan dan pertalian yang sangat panjang, berantai antara satu guru dengn guru lainnya dan merupakan syarat penting dalam mengajarkan tarekat. Dalam kaitan ini dalam kitab *Ushul al-Thariq* halaman 89 dijelaskan :

> "Semua ulama salaf sepakat bahwa orang yang silsilahnya tidak bersambung kepada guru-guru tarekat dan tidak mendapat izin untuk memimpin umat di majelis tarekat maka tidak boleh menjadi mursyid, tidak boleh membai'at, tidak boleh mengajarkan zikir dan amalan-amalan lain dalam tarekat".

Selanjutnya dalam kitab *Tanwir al-Qulub* halaman 534 disebutkan :

> "Tidak boleh menjadi guru tarekat dan mursyid kecuali setelah mendapat penempatan dan izin, sebagaimana kata imam al-Kurdi, karena sudah jelas bahwa orang yang menjadi guru tarekat tanpa mendapat izin itu bahayanya lebih besar dari pada kemaslahatannya, dan ia memikul dosa sebagai pembegal tarekat, serta jauh dari derajat murid yang benar, apalagi dari derajat murid yang arif".

Kemudian dalam kitab *Khazinal al-Asror* pada bab *Khatmi Khawajagan* halaman 188 :

> "Orang yang silsilah sanadnya tidak bersambung ke haderat Nabi Saw itu terputus dari pancaran ruhani dan ia bukanlah pewaris Rasulullah Saw serta tidak boleh membai'at dan memberi ijazah".

### 4) Hubungan Tarekat dengan Ahlussunnah Wal Jama'ah.

Tarekat memiliki hubungan yang sangat erat dengan faham Ahlussunnah Wal Jama'ah sebagai faham yang mayoritas dianut di dunia Islam. Yang dimaksud sunnah ialah apa-apa yang telah diajarkan oleh Rasulullah Saw

meliputi ucapan, perilaku, serta ketetapan beliau. Sedangkan pengertian jama'ah ialah segala sesuatu yang menjadi ketetapan para sahabat nabi Muhammad Saw pada masa khulafaur Rasyidin yang empat yang telah diberi hidayah oleh Allah Swt. Maka yang disebut Ahlussunnah Waljama'ah ialah orang-orang yang selalu berpedoman kepada sunnah Nabi Muhammad Saw dan jalan para sahabatnya dalam masalah aqidah keagamaan dan amal-amal lahiriah serta akhlak batiniyah.

Dengan demikian, maka tarekat memilki asas *Islam Ahlussunnah Wal Jama'ah* dengan kata lain *Ahlussunnah Wal Jam'ah* berupa patokan normanya sedangkan tarekat merupakan metode pelaksanaannya.

## Peran UIN-SU Dalam Pengembangan Tasawuf dan Tarekat

Keberhasilan rekan kami Prof. Dr. H. Muzakkir, MA menjadi Guru Besar Tasawuf di Fakultas Ushuluddin dan Studi Islam Universitas Islam Sumatera Utara merupakan angin segar bagi semakin berkembangnya kajian Tasawuf dan Tarekat dimana akan semakin terasa bepata ilmu ke-Islaman tetap eksis dan menjadi primadona ilmu yang dicari para mahasiswa yang menimba ilmu di UIN-SU ini. Namun tidak dapat dipungkiri begitu IAIN-SU menjadi UIN-SU banyak kekhawatiran orang bermunculan diseputar pertanyaan, apakah UIN-SU masih akan menjadi pusat studi Islam yang mampu mencetak ulama intelektual dan intelektual yang ulama, atau sekadar lembaga yang mencetak sarjana yang hanya berjiwa agama saja.

Kekhawatiran tersebut di atas akan semakin terjawab bilamana UIN-SU akan terus menghasilkan guru besar yang berbobot sufistik yang berwawasan akademik handal dimana di dalam diri Guru Besar itu terhimpun dua kualitas kompetensi unggul yaitu ke-Ulama-an dan ke-Umaro-an. Dalam salah satu hadis nabi yang artinya,"Bila mana dua hal, berjalan baik dan seiring, maka akan baiklah suatu negara, bila tidak, maka akan rusaklah negara itu, yaitu Ulama dan Umaro". Dalam pemahaman Tasawuf dan Tarekat, yang dimaksud dalam dua hal tersebut, bukan dua sosok Ulama dan Umaro, melainkan pada seorang tokoh atau pemimpin berhimpun pada dirinya dua sifat yaitu ulama dan umaro, barulah tercipta suatu kondisi yang sangat ideal, bagus, serasi dan seimbang, agar terwujudnya kesejahteraan yang sesungguhnya.

Dalam rangka mengupayakan kualitas ganda sebagaimana disebutkan di atas, maka kajian tasawuf dan terkat yang lebih intensif di UIN-SU sangat diperlukan dan semua mahasiswa pada semua prodi sangat perlu mendapatkan

mata kuliah ini agar kelak gerak langkah kehidupannya akan semakin bermakna dan bermaslahat bagi dirinya, masyarakat dan Negara.

Dari Sejawat Pengajar Tasawuf dan Tarekat mengucapkan "*Selamat Mendapatkan Gelar Guru Besar buat Rekan Kami Professor Doctor Haji Muzakkir, MA, sebagai Guru Besar Tasawuf, semoga Ilmu yang diterima dan didalami selama ini berkah dan bermanfaat di dunia dan di akhirat. Amien.*

# CURRICULUM VITAE

## IDENTITAS DIRI

| | | |
|---|---|---|
| Nama | : | Prof. Dr. H. Muzakkir, M.Ag |
| Nomor Peserta | : | 102 11017 6037 |
| NIP/NIK | : | 19690111199103 1 004 |
| Tempat dan Tanggal Lahir | : | Lhokseumawe, 11 Januari 1969 |
| Jenis Kelamin | : | √ Laki-laki ❑ Perempuan |
| Status Perkawinan | : | √ Kawin ❑ Belum Kawin ❑ Duda/Janda |
| Agama | : | Islam |
| Golongan / Pangkat | : | IV/c/Pembina UtamaMuda |
| Jabatan Akademik | : | Profesor/Guru Besar |
| Perguruan Tinggi | : | UIN Sumatera Utara |
| Alamat | : | Jln. Williem Iskandar Pasar V Medan Estate |
| Telp./Faks. | : | (061) 6622925 - 6615683 |
| AlamatRumah | : | Jl. Seti Budi Pasar I Gg. Anyelir IV No. 8 Tanjung Sari Medan KodePos 20123 Sumatera Utara. |
| Telp./Faks. | : | 085830938255-08126037592 |
| Alamat e-mail | : | muzakkirsyahrul@yahoo.com |

## RIWAYAT PENDIDIKAN PERGURUAN TINGGI

| Tahun Lulus | Jenjang | PerguruanTinggi | Jurusan/ Bidang Studi |
|---|---|---|---|
| 1995 | S1 | IAIN-SU | TafsirHadis |
| 2001 | S2 | PPs. IAIN-SU | Pemikiran Islam |
| 2009 | S3 | Universiti Malaya Kuala Lumpur | AkidahdanPemikiran Islam/ Tasawuf |

## PELATIHAN PROFESIONAL

| Tahun | Pelatihan | Penyelenggara |
|---|---|---|
| 1991 | Pra Jabatan Golongan III | Balai Diklat Peg. Medan. |
| 1996 | Pelatihan Komputer | PUSKOM USU |
| 2002 | Pelatihan ESQ | IAIN-SU/TASPEN |
| 2004 | Pelatihan PQ | IPMD Medan |
| 2004 | Penyuluhan Anti Narkoba | GAN Medan |
| 2007 | Pelatihan Pengenalan Produk Halal | HPA-Malaysia |
| 2008 | Pelatihan Resensi Buku Perpustakaan | Perpustakaan UM Kuala Lumpur. |
| 2013 | Pelatihan TOT Lembang Bandung | PT Telkom Indonesia |
| 2013-2015 | Trainer SCM (*Spritual Capital Management*) | PT Telkom Indonesia |

## PENGALAMAN MENGAJAR

| Mata Kuliah | Program Pendidikan | Institusi/Jurusan/ Program Studi | Sem/Tahun Akademik. |
|---|---|---|---|
| Bahasa Arab | S1 | Ushuluddin/TH-AF-PA | 1997 s/d 2000 |
| Ulumul Qur'an | S1 | Ushuluddin/TH-AF-PA | 2001 s/d 2004 |
| Tasawuf/Tarekat | S1 | Ushuluddin/TH-AF-PA | 2009 s/d sekarang |
| UlumulHadis | S1 | Ushuluddin/TH-THI | 2012 s/d sekarang |
| Akhlak/Etika | S1 | Ushuluddin/TH | 2013 s/d sekarang |

## PRODUK BAHAN AJAR

| Mata Kuliah | Program Pendidikan | Jenis Bahan Ajar (cetak dan non cetak) | Sem/Tahun Akademik |
|---|---|---|---|
| Tasawuf | Studitasawuf : Sejarah, Perkembangan, Tokoh dan Analisisnya | Buku Daras/ Cetak/ 2009/ ISBN 978-602-8208-85-7/ CitaPustaka Media Perintis/Bandung | IV THI 2009/2010 |

## PENGALAMAN PENELITIAN

| Tahun | Judul Penelitian | Jabatan | Sumber Dana |
|---|---|---|---|
| 2005 | *Konsep dan Metode Mengenalm Diri Pada Pelatihan IPMD Medan* | Peneliti | Mandiri |
| 2006 | *Praktek Zuhud Dalam tarekat Naqsabandiyah Qadirun Yahya Ditinjau dari Segi Ajaran Islam* | Peneliti | UM Kuala Lumpur |
| 2007 | *Analisis terhadap Manfaat Zikir dan Kontemplasi Dalam Kehidupan Manusia Dalam Perspektif Tasawuf* | Peneliti | FU IAIN-SU |
| 2008 | *Pemikiran Tasawuf Jalaluddin Rakhmat* | Peneliti | UM Kuala Lumpur |
| 2009 | *Berpikir Secara Esensi Berdasarkan Kecerdasan Ruhani Ditinjau dari Konsep Hikmah dalam Alquran* | Peneliti | Mandiri |
| 2013 | *Peran Kaum Tarekat dalam Membangun Kerukunan Umat Beragama di Tanah Batak: Studi Tarekat Naqsyabandiyah Serambi Babussalam (TNSB)* | Peneliti | Kelompok LP2M IAIN SU |
| 2015 | *Dari Sakral ke Profan: Globalisasi dan Komodifikasi dalam Dunia Spritual dengan Ilustrasi Tarekat Naqsyabandiyah-Khalidiyah Babussalam (TNKB)* | Peneliti | Mandiri |

## KARYA ILMIAH

### A. Buku/Bab/Jurnal

| Tahun | Judul | Penerbit/Jurnal |
|---|---|---|
| 2002 | *Terapi Keresahan Meraih Berkah* | Hijri, Jakarta/Buku |
| 2002 | *Petunjuk Islam* | Perdana Publishing, Jakarta |
| 2003 | *Menjaga Amanah* | Ciptapustaka, Bandung |
| 2007 | *Islam dan Dinamika Ummat* | Citapustaka, Bandung/Buku |
| 2007 | *Karena Hidup Adalah Amanah* | Hijri, Jakarta/BukuRevisi |
| 2007 | *WawasanTasawuf: Dari masa klasik ke masa modern* | CitaPustaka, Bandung/Buku |

| | | |
|---|---|---|
| 2007 | *Tasawuf dalam Kehidupan Kontemporer* | Journal of Usuluddin Universiti Malaya, Kuala Lumpur. |
| 2007 | *Tasawuf dalam Kehidupan Kontemporasi: Perjalanan Neo-Sufisme* | Jurnal Ushuluddin Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, Juli-Desember 2007 |
| 2008 | *Kontribusi al-Muhasibi terhadap Psikologi Moral* | Al-Intiqal Vol V No. 2 Juli-Desember 2008 ISSN: 1907-8730 |
| 2009 | *Mengenal Diri Menggapai Ilahi: Studi Dinamika Urban Sufism masyarakat perkotaan* | GP Press, Jakarta/Buku |
| 2009 | *Studi tasawuf : Sejarah Perkembangan Tokoh dan Analisisnya* | Citapustaka, Bandung/Buku |
| 2010 | *Wacana Tasawuf: Jalaluddin Rakhmat* | Citapustaka, Bandung/Buku |
| 2010 | *Doktrin Epistemology Al-Kindy* | Sosio-Religia Vol. 9 Edisi Khusus Mei 2010 ISSN: 1412-2367 |
| 2011 | *Membumikan Tasawuf Dari Paradigma Ritual Formal Menuju Aksi Sosial* | Kultura: Jakarta, Cet-1 |
| 2011 | *Relevansi Ajaran Tasawuf Pada Masa Modern* | Miqot Vol. XXXV No. 1 Jan-Juni 2011 ISSN 0852-0720 IAIN Press Medan |
| 2011 | *Manusia Modern Menggapai Ilahi* | Jurnal Akademika Vol II No. 4 Maret 2011 ISSN: 2087-1201 |
| 2011 | *Jalan Menuju Taqwa* | Perdana Publishing, Medan |
| 2011 | *Pengalaman Haji Dosen IAIN SU (Tim Penulis)* | Citapustaka Media Bandung |
| 2012 | *Tasawuf Jalan Mudah Menuju Ilahi* | GaungPerasa Press Jakarta, cet-1 |
| 2012 | *Urban Sufism: Fenomena Orang Kota MencariTuhan* | Grama Publishing, Jakarta |
| 2012 | *Toleransi Beragama dan Mahabbah dalam Perspektif Sufi* | Teologia Vol 23 No. 1 Januari 2012 ISSN 0853-3857 IAIN Walisongo |
| 2012 | *Tasawuf jalan menuju Tuhan* | Perdana Publishing, Medan |
| 2013 | *Membumikan Tasawuf* | Ciptapustaka, Bandung |

| | | |
|---|---|---|
| 2014 | *Tasawuf sebagai media Tazkiyatun Nafs* | Ushuluddin No. 46 Januari-Juni 2014 ISSN: 0854-0268 |
| 2014 | *Sekilas tentang sejarah dan perkembangan tarekat di Indonesia* | Al-Kaffah Vol II No. 1 Januari-Juni 2014 |
| 2014 | *Implementasi Praktek Zuhud* | Ciptapustaka, Bandung |
| 2015 | *Dari sakral ke profan: Globalisasi dan komodifikasi dalam dunia spritual dengan ilustrasi tarekat Naqsyabandiyah-Khalidiyah Babussalam (TNKB)* | Akademika Jurnal Pemikiran Islam Vol 20 No. 1 Januari-Juni 2015 ISSN: 1693-069X E-ISSN: 2356-2420 STAIN JURAI SIWO METRO LAMPUNG |
| 2015 | *Macam-macam amanah dan implementasinya dalam kehidupan sosial* | Al-I'Jaz Vol. III No.3 Jan-Des 2015ISSN: 2433-1391 |
| 2015 | *Sisi Tasawuf Ulama dan Ilmuan di Indonesia* | Al-Kaffah Vol 3 No. 2 Juli-Desember 2015 ISSN 2355-3618 |
| 2015 | *Uzlah dizaman Postmodern* | Ushuluddin No. 48 Juli-Desember 2015 ISSN: 0854-0268 |
| 2015 | *Bekerja Bersama Allah (Tim Penulis)* | SCM PT Telkom Indonesia |
| 2016 | *Tuntunan Manasik Haji & Umrah: Perspektif Syari'at dan Tasawuf* | Dalam Proses Penerbitan |

*termasuk karya ilmiah dalam bidang ilmu pengetahuan/teknologi/seni/desain/olahraga

**B. Makalah/Poster**

| Tahun | Judul | Penyelenggara |
|---|---|---|
| 2005 | *Mengenal Diri Menggapai Ilahi Mengenal Diri Menggapai Ilahi* | UM Kuala Lumpur |
| 2008 | Memaknai Bulan Zulhijjah dalam Membangun Semangat Berqurban | PPM IAIN SU |
| 2009 | RingkasanPerjanalan Haji danUmroh | KBIH Padang Arafah Medan |

## C. Penyunting/Editor/Reviewer/Resensi

| Tahun | Judul | Penerbit/Jurnal |
|---|---|---|
| 2009 | Editor, *Arafah dan Pencerahan Jiwa* | Cita Pustaka Media Perintis, Bandung |

## KONFERENSI/SEMINAR/LOKAKARYA/SIMPOSIUM

| Tahun | Judul Kegiatan | Penyelenggara | Panitia/Peserta/ Pembicara |
|---|---|---|---|
| 2003 | Spiritualitas Masyarakat Modern | Fak. Ushuluddin IAIN-SU | Peserta |
| 2003 | Implementasi Ajaran Islam dalam Meningkatkan Harmoni Kehidupan Masyarakat, Berbangsa dan Bernegara | Sekjen Dewan Ketahanan Nasional | Peserta |
| 2005 | Tasawuf In The World | UM Kuala Lulmpur | Pembicara |
| 2007 | Kepemimpinan dalam Islam | UM Kuala Lumpur | Peserta |
| 2008 | The Chalange of Islamic Studies/ Seminara Internasional | IAIN-SU dan IMT-GT | Panitia |
| 2008 | Studi Comparative islamic Studies in Australia | IPPP UM Kuala Lumpur | Peserta |
| 2010 | Bedah Buku Antara Mekkah dan Madinah | ELBETE Sumut/ Penerbit Erlangga | Pembicara |
| 2013 | Sosialisasi Pancasila, UUD RI 1945, NKRI dan Bhinneka Tunggal Ika | Pimpinan MPR RI | Peserta |
| 2015 | Seminar Nasional : Penyimpangan-Penyimpangan Dalam Pengamalan di Tarekat | MUI Sumut | Pembicara |
| 2013 s/d 2015 | Pelatihan: Tugas dan fungsi Pembimbing Manasik Haji | Kemenag RI dan Fakultas Dakwah Komunikasi UIN SU | Pembicara |

## KEGIATAN PROFESIONAL/PENGABDIAN KEPADA MASYARAKAT

| Tahun | Kegiatan | Tempat |
|---|---|---|
| 2004 | Motivator Pelatihan Pengenalan Diri IPMD Medan | Medan |
| 2013-2015 | Trainer Nasional PT Telkom Indonesia (SCM) | Indonesia |
| 2015 | Motivator Pelatihan Purna Bakti Karyawan PT Telkom | Medan |
| 2000 s/d sekarang | Penceramah Aktif Nasional dan Internasional | Indonesia, Malaysia, Saudi Arabia |
| 2000 s/d sekarang | Pembimbing Manasik Haji dan Umroh | KBIH Padang Arafah PT. Gelora Indah Lestari, PT. Siar Al Harmain, PT. An Najwa |
| 2012 s/d 2014 | Penasehat Lembaga Dakwah NU Sumatera Utara | Sumut |
| 2012 s/d 2017 | Pengurus Wilayah dewan pakar BKMT (Badan Kontak Majelis Taklim) Sumut | Sumut |

## JABATAN DALAM PENGELOLAAN ISNTITUSI

| Peran/Jabatan | Institusi (Univ, Fak, Jurusan, Lab, Studio, Manajemen Sistem Informasi Akademik dll) | Tahun... s/d... |
|---|---|---|
| Kepala Laboratorium Jurusan Tafsir Hadis | Fakultas Ushuluddin IAIN-SU | 2002 s/d 2003 |
| Kepala Konsultan | Tasawuf Qurani: Terapi Hati Meraih Berkah Fakultas Ushuluddin dan Studi Islam UIN Sumatera Utara | 2015 |

## PERAN DALAM KEGIATAN MAHASISWA

| Tahun | Pembimbingan/ Pembinaan | Peran | Tempat |
|---|---|---|---|
| 1996 s/d sekarang | Penasehat Akademik dan Praktikum | Penasehat Akademik | FU IAIN SU |
| 1997 s/d sekarang | Bimbingan Proposal Skripsi | Pembimbing | FU IAIN SU |

| | | | |
|---|---|---|---|
| 2000 s/d sekarang | Bimbingan Skripsi | Pembimbing | FU IAIN SU |
| 2001 s/d sekarang | Bimbingan Kuliah Kerja Nyata | Supervisor | FU IAIN SU |
| 2002 s/d sekarang | PraktikumBahasa Arab | Pembimbing | FU IAIN SU |
| 2009 s/d sekarang | Bimbingan Klinis Penulisan Ilmiah Bahasa Asing | Pembimbing | FU IAIN SU |
| 2013 s/d sekarang | Pembimbing dan Penguji Tesis PPs IAIN SU | Pembimbing/ Penguji | PPs IAIN SU |

## PENGHARGAAN/PIAGAM

| Tahun | Bentuk Penghargaan | Pemberi |
|---|---|---|
| 2003 | Partisipasi dan Sumbangsih Pemikiran/Sertifikat | Sekjen Dewan Ketahanan Nasional |
| 2008 | Peserta Terbaik HPA | HPA Kuala Lumpur |

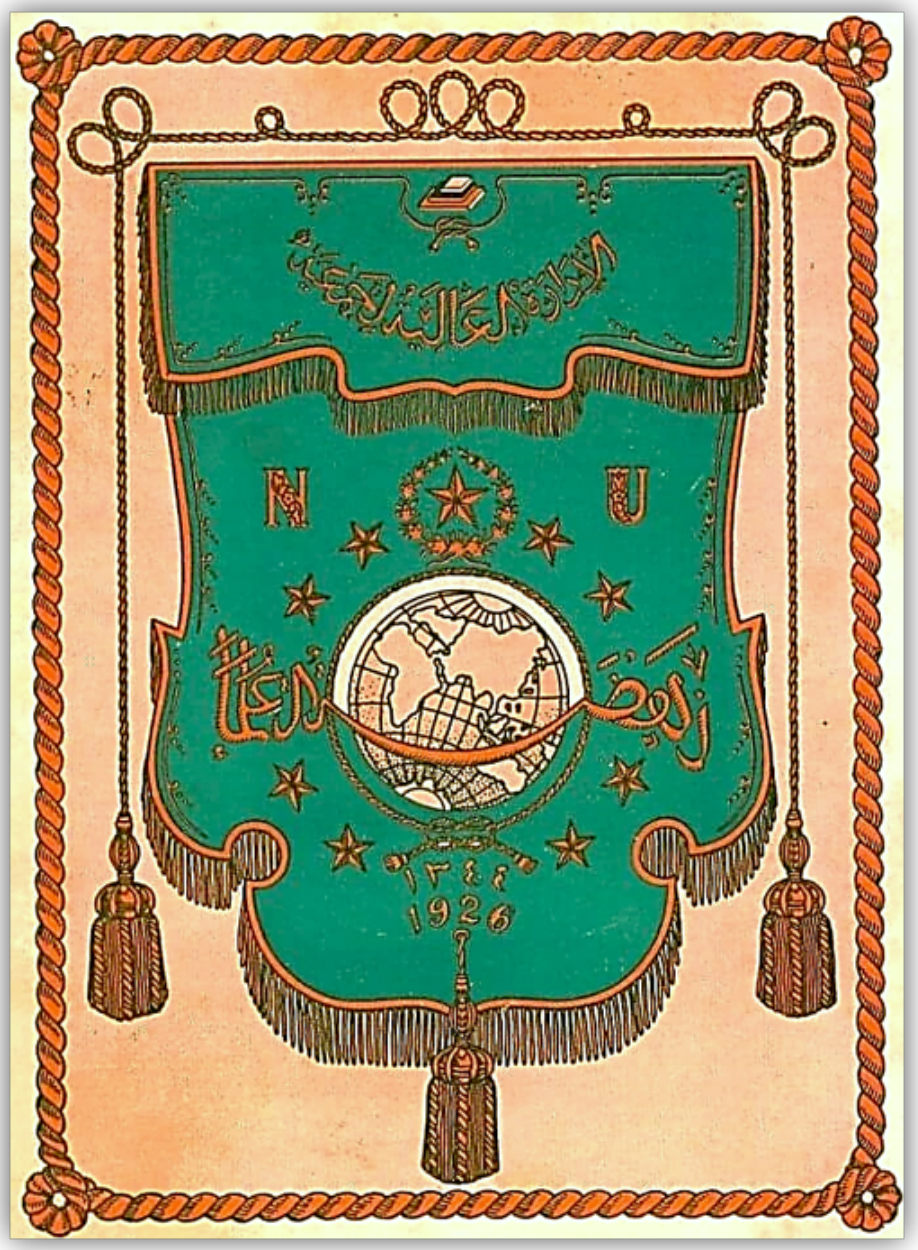
## ORGANISASI PROFESI/ILMIAH

| Tahun | Jenis/Nama Organisasi | Jabatan/Jenjang Keanggotaan |
|---|---|---|
| 2008 | Komisi Fatwa MUI Tk.I Sumatera Utara | Anggota |

Saya menyatakan bahwa semua keterangan dalam ***Curriculum Vitae*** ini adalah benar dan apabila terdapat kesalahan, saya bersedia mempertanggung-jawabkannya.

Medan, 25 Januari 2016
Yang menyatakan,

Prof. Dr. H.Muzakkir, M.Ag
NIP. 19690111 199103 1 004


N U
1926

اقرأ
UIN
SUMATERA UTARA
MEDAN

Akhir-akhir ini proyek modernitas yang ditandai dengan kemajuan Ilmu Pengetahuan dan Tekhnologi oleh sebagian ilmuwan dinyatakan gagal dan hanya melahirkan manusia-manusia robot tanpa jiwa, manusia-manusia yang tidak memiliki rasa, manusia yang kehilangan makna atau manusia yang kosong *(The hollow Man)*.

Sepertinya proyek modernitas telah menjadikan kehidupan manusia tidak lagi seimbang antara kebutuhan ruhani dengan kebutuhan jasmani. Dominasi kebutuhan-kebutuhan manusia yang bersifat materialistik dan rasionalistik, membuat kebutuhan-kebutuhan manusia yang bersifat rohani, spiritualitas menjadi tidak terpenuhi. Akibatnya manusia mengalami disharmonisasi internal dan muncullah berbagai penyakit-penyakit kejiwaan.

Sebagai jalan keluar, tasawuf adalah pilihan yang tepat untuk menyeimbangkan kembali kebutuhan manusia tersebut. Tasawuf memiliki kemampuan untuk mengobati penyakit-penyakit kejiawaan dan solusi bagi krisis kehidupan manusia modern. Tasawuf bukan berarti mengasingkan diri dari keramaian hidup dunia melainkan hidup di tengah keramaian dunia tetapi tidak terpengaruh oleh keramaian suasananya maupun gemerlapnya.

Relevansi tasawuf dengan peroblema manusia modern karena tasawuf dapat memberikan keseimbangan baru, kesejukan batin tentu saja tanpa melupakan aspek Syari`ah. Ia bisa dipahami sebagai bentuk tingkah laku melalui pendekatan tasawuf akhlaki yang menekankan aktivitas yang membimbing manusia pada tingkah laku mulia seperti memperbanyak ibadah sunnah, pembacaan wirid, zikir dan sebagainya. Bisa juga dengan memuaskan dahaga intelektual melalui pendekatan tasawuf falsafi, tasawuf yang menekankan pada pemikiran yang rasional dan intuitif.

Perdana Publishing
PENERBIT BUKU UMUM & PERGURUAN TINGGI
Jl. Sosro No.16A Medan 20224, Tel 061-77151020
Fax 071-7347756 Email. perdanapublishing@gmail.com

ISBN 978-602-6970-77-0
9 786026 970770